Benarkah 'suara Tuhan' mengikuti 'suara rakyat'? Mengapa kuantitas mesti menggungguli kualitas? Bukankah demokrasi liberal meniscayakan paradoks, pengabaian hak minoritas dan tirani mayoritas?

Bukankah mayoritas, sebagaimana ditegaskan dalam al-Quran, identik dengan kebatilan dan irasionalitas? Mungkinkah partisipasi publik disandingkan dengan kewenangan Ilahiah? Apa yang dimaksud dengan akseptabilitas (*maqbuliyah*) dan legitimasi (*masyru'iyah*)? Adakah konsep tentang demokrasi yang Ilahiah?

Kalaupun mungkin Anda tidak sependapat dengan sebagian isinya, yang pasti, buku yang bernas ini 'menantang' Anda untuk sesekali mempertanyakan sistem yang sejak ribuan tahun dianggap sebagai apriori ini?

Dalam buku ini, Anda akan menemukan sebuah pandangan alternatif tentang sistem pemerintahan yang disajikan secara ilmiah dan trengginas.

Buktikan!

ISBN 979-3515-52-X

www.icc-jakarta.com
Menyajikan Pustaka sebagai Pusaka

NEGARA ILAHIAH
Mehdi Hadavi Tehrani
AL-HUDA

Mehdi Hadavi Tehrani
Professor of International Center of Islamic Studies

AL-HUDA

Negara ILAHIAH

Suara Tuhan, Suara Rakyat

Suara Tuhan, Suara Rakyat

Mahdi Hadavi Tehrani

2005

NEGARA ILAHIAH
Suara Tuhan, Suara Rakyat

Diterjemahkan dari *The Theory of the Governance of Jurist* (*Wilayah al-Faqih*) karya Mahdi Hadavi Tehrani, terbitan Islamic Center of England, tahun 2004.

Penerjemah : Rudy Mulyono
Penyunting : Andri Kusmayadi
Desain Sampul : Eja Assagaf
Tataletak : Irman Abdurrahman

Cetakan pertama: Agustus 2005 M/Rajab 1426 H
ISBN 979-3515-52-X

Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit AL-HUDA
PO. BOX 7335 JKSPM 12073
e-mail: info@icc-jakarta.com

DAFTAR ISI

2 WILAYAH AL-FAQIH 38

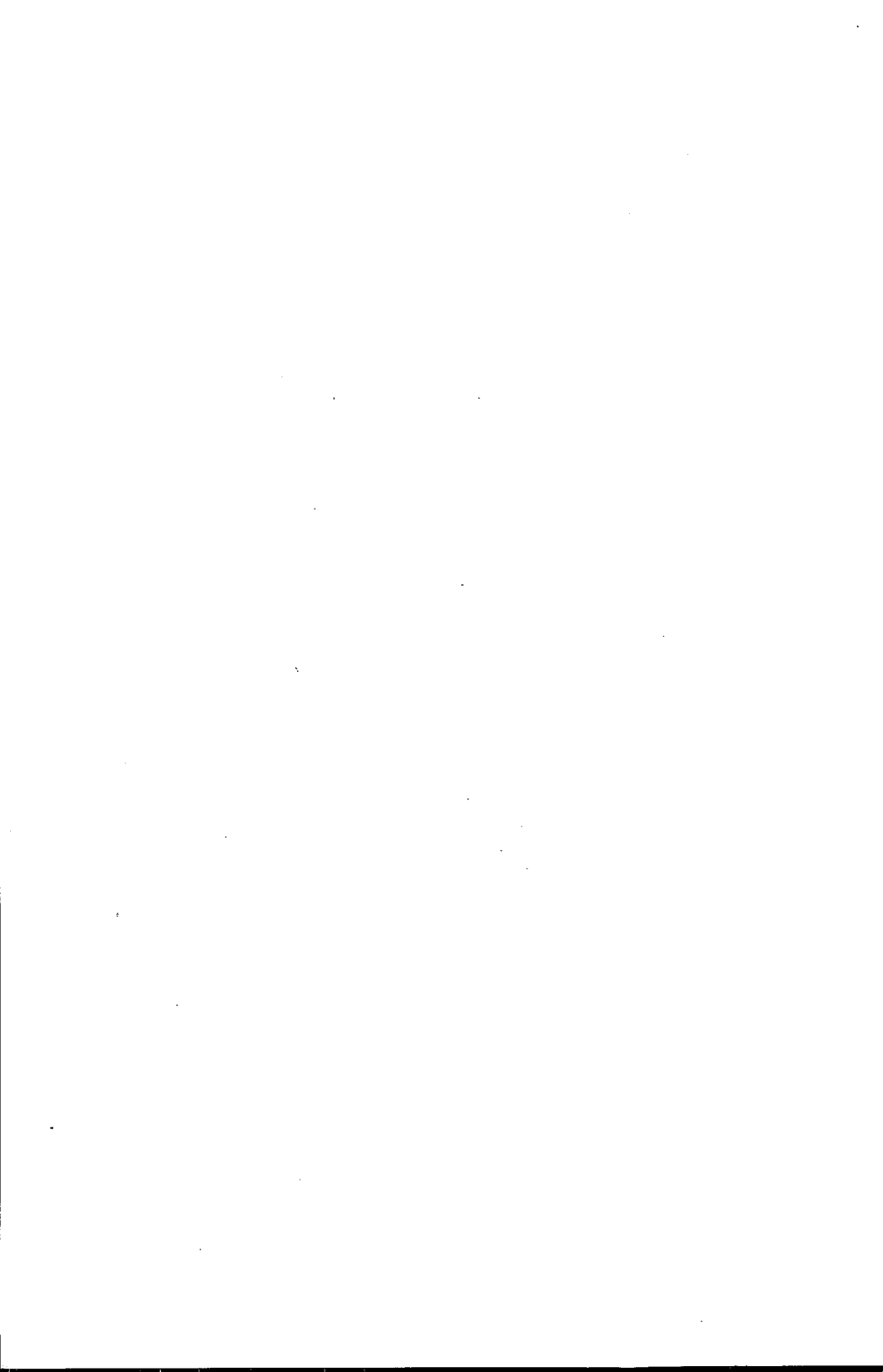
PENGANTAR

Tak diragukan lagi, teori 'pemerintahan/perwalian/perlindungan fakih/ulama' (*wilayah al-faqih* dalam bahasa Arab, *wilayat_e faqih* dalam bahasa Persia) menjadi salah satu teori politik paling kontroversial di Iran dan dunia selama kurun waktu dua dekade terakhir. Ini mengingat teori *wilayah al-faqih* sekarang telah menjadi isu teoritis terpenting dalam ranah pemikiran politik kontemporer. Formasi sebuah pemerintahan berdasarkan perwalian fakih yang diusung Imam Khomeini (*qudissa sirruh*), seorang pembaharu besar Islam di abad kita, itu ternyata cukup banyak memunculkan berbagai pertanyaan di seputarnya.

Buku ini merupakan telaah ringkas dari sisi penafsiran atas fondasi gagasan pemerintahan Islam serta pendapat-pendapat hukum dan teologisnya. Bagian I yang bertajuk "Dasar-dasar Pandangan", berisi upaya mencari jawaban atas pertanyaan teologis fundamental mengenai pemerintahan agama secara umum dan pemerintahan Islam secara khusus. Pada Bagian II, "*Wilayah al-Faqih*" (Pemerintahan Fakih), dikemukakan latar belakang historis serta argumentasi rasional berikut turunannya. Begitu juga jawaban untuk batasan-batasan dan kondisi-kondisi 'pemerintahan fakih' yang penting, kemungkinan hal-hal baru yang mengikutinya, serta keberatan-keberatan terhadap konsep tersebut.

Semoga Allah Swt dan Imam Zaman menerima usaha sederhana ini.

Segala puji bagi Allah Swt

Mahdi Hadavi Tehrani
(Profesor dalam bidang Hukum Islam)
1997

DASAR-DASAR PANDANGAN

Ketika kita mengajukan sebuah pertanyaan tentang agama dan ingin mencari jawabannya, pertama kali kita harus mengklarifikasi posisi kita. Apakah kita mencari jawaban itu dari cara pandang seorang yang beragama atau tidak? Pertanyaan ini kemudian memunculkan tanda tanya lain; apakah agama itu? Terhadap wilayah pengajaran agama yang mana pertanyaan itu berhubungan? Cara apa yang harus ditempuh untuk menemukan jawaban tersebut?

Menanyakan ihwal pemerintahan juga tak luput dari aturan umum ini. Oleh sebab itu, gagasan yang jelas dari pertanyaan di atas sangat diperlukan sebelum melanjutkan pembicaraan soal pemerintahan dimaksud. Setelah itu, masih ada pertanyaan selanjutnya yang perlu dijawab; bagaimana sebuah agama yang konstan, tidak berubah, memenuhi keperluan dan tuntutan kondisi dunia yang selalu berubah? Di manakah letak komponen-komponen yang tetap dan berubah itu dalam agama? Bagaimanakah hubungan antara komponen-komponen tersebut?

Kita akan menyentuh semua pertanyaan ini sebagai sebuah pengantar menuju diskusi dan pembahasan tentang *wilayah al-faqih*; yakni, manifestasi 'pemerintahan dan agama' di zaman kegaiban Imam Zaman atau Imam Mahdi (semoga Allah mempercepat kehadirannya).

Pengertian Agama

Terdapat sejumlah pandangan dan interpretasi tentang 'agama' (*ad-dîn*).[1] Sebagian menganggap bahwa apapun keyakinan orang terhadap yang gaib, termasuk takhayul dan ilusi, disebut sebagai agama. Mereka memandang agama hanya dari sudut pandang sosiologis, seraya

mengukur pemikiran agama sejauh jangkauan penggaris empirik. Pandangan seperti ini tidak membedakan antara takhayul dan sebuah kepercayaan yang meyakinkan.

Sementara dari pandangan ketuhanan, agama diartikan sebagai sebuah perangkat keyakinan, prinsip, ajaran dan garis pedoman, yang difirmankan Tuhan untuk membimbing umat manusia melalui para nabi-Nya. Artinya, 'agama' memiliki esensi, kebenaran ideal, dan suatu realitas objektif, yang kadang-kadang dipahami secara benar, namun terkadang juga tidak. Dengan demikian, dalam pandangan ini, kesalahan kepercayaan atau keyakinan yang muncul dan dipegang para penganut agama, atau interpretasi yang keliru atas dalil-dalil kebenaran agama, tidak dapat dikategorikan sebagai bagian dari agama tersebut.

Agama Paripurna

Bila memandang agama dari perspektif seperti di atas, kita akan melihat bahwa setiap agama datang untuk membimbing umat manusia dalam kurun waktu tertentu. Sehingga kedatangan agama yang berbeda, dengan karakter pembaruannya, menambahkan berbagai elemen baru terhadap apa yang telah dibawa (agama) pendahulunya.

Lagipula, kepercayaan keliru dan penyimpangan yang terjadi secara gradual cenderung menyelusup ke dalam tubuh agama, di mana agama baru itu akan memberikan penyangkalan terhadap sekaligus membenahi kekeliruan dan penyimpangan tersebut. Dengan kata lain, setiap agama melengkapi dan membenahi agama-agama sebelumnya. Proses melengkapi dan membenahi ini berjalan secara berkesinambungan hingga datangnya agama paling paripurna. Itulah agama Islam yang luhur dan suci; agama terakhir dengan al-Quran sebagai kitab sucinya. Dengan memiliki kesempurnaan tertinggi dan mencakupi seluruh keperluan umat manusia untuk menggapai keselamatan dirinya hingga akhir zaman, agama Islam yang paripurna ini ditetapkan terbebas dari segenap penyimpangan dan perubahan.

Paradoks Kelanggengan Agama dan Dunia yang Berubah

Selanjutnya, timbul pertanyaan lagi; bagaimana mungkin ada sebuah agama mampu memuat segala hal menyangkut keperluan akan keselamatan manusia secara langgeng? Bagaimana bisa pula sebuah agama secara langgeng membimbing manusia yang sangat rentan

terhadap perubahan, pergantian, dan evolusi?

Menghadapi pertanyaan tersebut, sebagian orang secara keseluruhan menyingkirkan pernyataan kelanggengan agama semacam itu dan dengan enteng menerima bahwa rahasia keberadaan agama terakhir terletak pada kenyataan bahwa manusia tak memerlukan bimbingan Tuhan sebagai hasil dari puncak kemampuan berpikirnya!

Namun demikian, jika pernyataan seperti ini benar, manusia seharusnya telah memperoleh kebebasan dari agama dan sudah mampu meraih keselamatan dengan hanya mengandalkan kemampuan berpikirnya beberapa abad setelah kedatangan (agama) Islam.

Sejarah kontemporer membuktikan bahwa pendapat semacam ini sepenuhnya keliru. Jauh dari rasa tidak perlu terhadap agama, setelah menentang agama selama dan setelah masa Renaisans dan mengalami banyak pengalaman traumatik, kini manusia yang merasa lebih dekat dan lebih membutuhkan agama ketimbang masa-masa sebelumnya justru semakin bertambah.

Kelompok lain mengalamatkan pertanyaan ini dengan bersandar pada teori penyempurnaan dan perkembangan agama yang menyatakan bahwa berbarengan dengan pertumbuhan manusia, agama terakhir pun berkembang secara perlahan dan menyesuaikan dirinya dengan keadaan dan kondisi baru. Gagasan ini membuat agama sensitif terhadap perubahan dan menolak kekekalan, sebagai sifat dasar yang abadi dari ajaran agama itu sendiri.

Kelompok lainnya lagi memperhatikan konsekuensi di atas dan dengan membedakan antara 'agama' dan 'pemahaman terhadap agama' berusaha menyelesaikan masalah ini dengan suatu cara, yakni menghindari kekeliruan hasil akhir yang disebutkan sebelumnya. Mereka mengatakan, 'pokok agama' tidak berubah, namun 'pemahaman terhadap agama' dapat berubah dan sesuai dengan perkembangan dan kemajuan umat manusia.

Mereka juga memberi catatan atas berbagai fakta bahwa sesuatu yang berubah dan cenderung merosot dan mundur tak dapat 'disucikan'. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa 'agama' (Islam) tidak berubah dan suci namun pemahaman terhadap agama berubah dan tidak suci (profan). Namun demikian, apa yang mampu diperoleh manusia hanyalah 'pemahaman agama', sementara aktualitas 'agama' selamanya

akan tinggal sebagai sesuatu yang tak dapat diraih. Betapapun luar biasanya agama ini, ia tidak akan mempengaruhi kehidupan manusia bumi, dan bahkan tak sesuai dengan definisi agama itu sendiri. Karena agama, sebagaimana disebutkan sebelumnya, adalah sebuah pengajaran total yang diberikan Tuhan dan dikomunikasikan melalui nabi-nabi.

Jika kita mengakui apa yang telah diberikan Tuhan dan tercatat dalam naskah-naskah keagamaan sebagai 'agama' (*dîn*), namun masih saja bersikeras pada perubahan yang tidak dapat dihindarkan dan kebimbangan dalam pemahaman dan persepsi agama, (maka) sebenarnya kita akan menjadikan agama cenderung pada perubahan yang mendukung pemecahan masalah yang disebut sebelumnya dengan menggunakan pakaian baru. Akibatnya, kita akan datang membawa masalah dengan mengatakan; agama seperti ini tak dapat disucikan.

Untuk menyelesaikan problema ini tanpa hanyut dalam penyimpangan dan tetap berada dalam jejak yang benar, tak hanya sekedar 'pada jejak' saja, kita harus merenungkan kondisi-kondisi manusia guna menemukan jalan keluar jika ia benar-benar selalu berubah dan seluruh urusannya cenderung pada perubahan. Atau, adakah inti yang permanen dan tak berubah terhadap kerangka perubahan ini, yakni sesuatu yang menghubungkan masa lalu, sekarang, dan masa depan manusia serta menjadikannya sebagai sebuah identitas masa kini yang memberikan makna pada sejarah budaya dan peradaban umat manusia? Dikarenakan fakultas intelegensianya berkembang dan tingkah lakunya terus berubah, manusia memperoleh kemantapan sifat dasar dan kelanggengan dirinya. Perubahan dalam hubungan sosial, cara berpakaian, gaya hidup, dan penggunaan alat-alat tidak akan mengubah sifat dasar dan nalurinya.

Pertanyaan mendasar terhadap kehidupan manusia sepanjang kekacauan sejarahnya selalu menyisakan sesuatu yang tidak berubah. Perasaan dan kepekaannya ternyata juga tahan menghadapi perubahan, sehingga puisi Homer dan Firdausi, misalnya, masih saja mampu membuatnya terharu.

Agama mengarahkan sasarannya pada inti yang tak berubah pada diri manusia. Sehingga doktrin-doktrin agama konstan dan tak dapat berubah-ubah, dan melaksanakan karakteristik ini berarti memperoleh 'kesucian'.

Elemen-elemen Agama yang Tetap dan Berubah

Dari uraian di atas, selanjutnya dikatakan bahwa agama sempurna berisi semua pengajaran (atau pendidikan) yang terus menerus diperlukan bagi keselamatan manusia. Ini merupakan hal yang diakui akal pikiran; bukan anggapan yang melebihi ini dengan mengedepankan alasan kebutuhan kesempurnaan agama.

Oleh karena itu, apabila agama terakhir membatasi dirinya pada pernyataan unsur-unsur yang tetap, menyeluruh, dan kekal tanpa sedikit pun menggambarkan elemen-elemen yang berubah-ubah dan mungkin, maka dari sisi pandang rasional, itu sama sekali tak dapat dianggap sebagai kekurangan.

Namun ini bukanlah keadaan yang sebenarnya. Islam yang mulia tak hanya menyatakan unsur-unsur abadi dan universal tapi juga mengemukakan masalah-masalah yang tidak tetap dan berjangka waktu pendek.

Sebagaimana dipahami, kita percaya bahwa Nabi suci Islam, Muhammad saw, di samping melaksanakan misi kenabiannya serta memberitahukan hal-hal yang tetap dan menyampaikan ajaran-ajaran universal seperti *imamah* (kepemimpinan), juga mengutarakan dengan jelas masalah-masalah bersifat mungkin yang terjadi di zamannya. Dengan kata lain, Nabi Muhammad saw sambil menyampaikan hal-hal fundamental yang tetap, sebagai seorang Muslim sempurna, juga menggambarkan komponen-komponen yang berubah dan mungkin muncul di masanya berdasarkan elemen-elemen yang tetap itu. Seperti telah diketahui, Nabi saw yang memasuki kancah perjuangan hidup bersama masyarakat dengan membentuk pemerintahan Islam pertama, telah memberi contoh pembentukan masyarakat Islam sesuai tujuan-tujuan agama (Islam).

Melihat cara ini, menjadi jelaslah bagaimana perintah-perintah (*hukm*) '*wilai*' (yang berhubungan dengan *wilayah al-faqih* atau pemerintahan fakih) diwujudkan di samping 'perintah-perintah Tuhan'. 'Perintah-perintah Tuhan' tidak pernah berubah dan bersifat universal, sementara 'perintah-perintah yang berhubungan dengan *wilayah*' tidak tetap dan bersifat mungkin yang berasal dari perintah-perintah yang tetap dalam kondisi dan lingkungan tertentu. Sebenarnya, perintah-perintah yang tetap tersebut menjadi fondasi bagi perintah-perintah

yang tidak tetap. Atau, dengan kata lain, perintah-perintah yang berubah-ubah dan berupa pilihan sesuai kondisi itu merupakan hasil dari perintah yang bersifat konstan dan universal pada situasi tertentu.

Hubungan antara Elemen-elemen yang Tetap dan Tidak Tetap

Kekayaan ajaran-ajaran Islam penuh dengan komponen-komponen universal dan kondisional yang telah disampaikan secara jelas sejak awal misi kenabian dan kerasulan Muhammad saw hingga masa kegaiban besar (*al-ghaibah al-kubra*) Imam terakhir atau Imam Zaman, yakni Imam Muhammad Mahdi (semoga Allah mempercepat kedatangannya).

Sebuah pendekatan atomistik telah menjadi bagian pertama yang dapat dimengerti dalam upaya menjawab munculnya pertanyaan seputar masalah ini. Dalam pendekatan tersebut, tak ada perhatian yang diambil dalam hubungan antara unsur-unsur yang tidak berubah itu sendiri, atau antara unsur-unsur yang tetap dan berubah. Semua aspek dalam agama (Islam) dimengerti sebagai konstan dan tak dapat berubah kecuali sesuatu membuktikan lain, yang mana dalam hal itu akan dipandang sebagai sebuah 'perintah *wila'i*' tanpa berusaha menemukan perintah Tuhan atau perintah-perintah yang menyokongnya.

Kecenderungan ini mencapai titik tertinggi disebabkan kurangnya perspektif yang utuh dan sistematis dalam studi-studi dan debat-debat seputar Islam dan penggunaan pendekatan yang tidak beraturan dalam struktur komponen-komponen pemikiran Islam. Meskipun kemudian pendekatan ini akhirnya menyebabkan semacam aturan, hubungan logis antarkomponen, dan keadaan saling bergantung yang tak pernah diselidiki.

Selain itu, kedudukan Rasulullah saw dan para imam maksum (*alaihimus salam*) sebagai *wali* (pemegang *wilayah* atau pemerintahan/ penjagaan) tidak dikenal dan semua pernyataan mereka diperlakukan sebagai 'perintah Tuhan'. Jika dalam persoalan ini terdapat tanda-tanda yang terungkap tentang *wilayah*, maka perkara ini secara sederhana diperhitungkan sebagai sebuah perintah *wila'i* tanpa mempertanyakan landasan-landasannya.

Pendekatan semacam ini mungkin saja praktis digunakan dalam negara non-Islam atau negara-negara Islam pra modern. Namun dalam negara Islam modern, pendekatan ini akan memunculkan banyak

masalah. Itulah sebabnya, mengapa kita menyaksikan bahwa dengan berdirinya pemerintahan Islam di Iran dan bergerak majunya pengelolaan sebuah masyarakat kontemporer berdasarkan standar-standar Islam, gagasan pemerintahan pada waktu dan tempat dalam *ijtihad* (pemikiran atau interpretasi independen) semakin sering mengemuka dan kini ditempatkan sebagai pertanyaan mendasar pada para *faqih* dan pengkaji Islam.

Sebab, pemerintahan dalam situasi dan kondisi tertentu merupakan hal paling krusial dan tak diragukan lagi menjadi domain perintah-perintah yang berubah dan pertimbangan yang dikaitkan dengan situasi, waktu, dan tempat tertentu. Namun, ini bukanlah satu-satunya wilayah di mana dua elemen (waktu dan tempat) digunakan sebagai dalil. Lebih dari itu, masih dalam area ini, cara elemen-elemen ini bekerja dan berhubungan perlu terus dipikirkan dan diperiksa.

Juga, dalam domain unsur yang tak berubah, hubungan antara komponen-komponen dalam ruang-ruang individual dan urusan-urusan sosial sebagaimana juga hubungan antara komponen tiap ruang dengan ruang-ruang yang lain, masih harus diamati dengan seksama.

Ambiguitas seperti ini memuncak dalam ketidakmampuan kita, di satu sisi, dalam mengemukakan agenda-agenda Islam yang saling berkaitan dalam bidang-bidang berbeda seperti ekonomi, politik, pendidikan, dan lain-lain. Dan pada sisi lain, tidak memiliki suatu gagasan yang jelas dalam arena yang mempengaruhi waktu dan tempat.

Dengan demikian, penting untuk mengumpulkan, dalam terang perspektif yang sistematis, unsur-unsur yang tak berubah dalam ruang-ruang berbeda pada kehidupan manusia seperti ekonomi, politik, hukum, dan lain-lain, serta mengartikulasikan interaksi di antara semua itu. Di samping itu, kita harus mengembangkan hubungan logis antara permasalahan yang tak berubah dan berubah tersebut serta membedakan antara lapangan pekerjaan atau cara bekerja para ahli agama dan ahli ilmu-ilmu yang lain sebagaimana juga alasan-alasan untuk dapat bekerja bersama berikut cara-caranya.

Kami menyebut pendekatan sistematis ini dengan 'teori pemikiran sistematis dalam Islam' yang akan dijelaskan secara ringkas di bawah ini.[2]

Pemikiran Sistematis dalam Islam: Tinjauan Teoritis

Teori pemikiran sistematis dalam Islam merupakan sebuah pendekatan sistematis dalam studi agama, dan tujuan akhirnya adalah menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental di bawah ini:

1) Bagaimana mungkin sebuah agama yang konstan, tetap menjadi penentu dalam dunia yang berubah, yang tidak menentu?
2) Apa yang dapat diharapkan dari agama dalam lingkungan berbeda pada kehidupan sosial manusia?
3) Bagaimana kita memperoleh apa yang diberikan agama?
4) Apakah hubungan yang logis antara sains dan agama?
5) Dalam wilayah apa saja serta bagaimana para ulama atau fakih (ahli agama) dan ilmuwan (saintis) dapat bekerjasama?

Teori ini mengandung tiga bagian penting:

☑ Pandangan-pandangan teologis.
☑ Kerangka utama permasalahan.
☑ Kesimpulan-kesimpulan metodologis.

Pandangan-pandangan Teologis

Teori pemikiran sistematis dalam Islam mendasarkan dirinya pada berbagai pendapat yang seluruhnya jelas, seperti digambarkan sebelumnya, berupa keyakinan-keyakinan fundamental. Hal dimaksud adalah:

☑ Agama telah menyampaikan semua yang dibutuhkan bagi keselamatan manusia.
☑ Islam adalah agama terakhir; bahwa Islam menyatukan seluruh kebutuhan manusia di semua waktu dan tempat.
☑ Fungsi esensial agama adalah menyampaikan prinsip-prinsip, hukum-hukum, dan nilai-nilai universal (berhubungan dengan semua tempat dan waktu).[3]
☑ Nabi Muhammad saw, di samping mengemban *risalah* (misi kenabian, kerasulan) yang memerlukan komunikasi dan pernyataan perintah serta hukum universal, juga mengemban *imamah* yang memerlukan pertimbangan kondisi dengan situasi berbeda (berkaitan dengan waktu dan tempat tertentu). Dan sebagaimana telah diketahui, Rasulullah saw juga telah menyatakan elemen-elemen yang bersifat situasional dan berubah-ubah (dihubungkan

dengan waktu dan tempat).[4]

- ☑ Elemen-elemen universal dan partikular/khusus/tertentu (situasional) Islam seringkali dirangkaikan (dalam satu jalinan).
- ☑ Elemen-elemen universal mempunyai suatu hubungan yang sistematis antara satu sama lain dan memiliki hubungan pula dengan elemen-elemen yang bersifat partikular.

Empat hal dari bagian pertama telah diterangkan sebelumnya secara terpisah. Seperti dicatat pada poin keempat, kita harus menambahkan bahwa para imam maksum (kesejahteraan atas mereka) bertanggung jawab atas komunikasi dari komponen universal dan partikular, serta menerima suksesi Rasulullah saw dalam tempat-tempat seperti ini juga. Karena itu, apa yang dimaksud dengan rangkaian elemen-elemen universal dan partikular dalam poin kelima seluruhnya adalah sunah (perkataan dan perbuatan Rasulullah saw dan imam-imam maksum as).

Sekarang kita akan menelaah soal 'persinggungan elemen-elemen universal dan situasional'. Memang, pandangan terhadap unsur-unsur pokok yang tetap dan berubah ini mempunyai sejarah yang cukup panjang. Namun demikian, barangkali dengan melihat kembali keadaan di awal sejarah Islam dan beberapa isu yang dipandang sebagai *wila'i* (berkenaan dengan *wilayah al-faqih*) dan berhubungan dengan keadaan-keadaan tertentu, akan selalu terdapat impresi di mana variabel unsur-unsur pokok telah disiapkan dalam sebuah idiom mandiri dari elemen-elemen yang tetap sehingga terdapat sebuah titik demarkasi antara dalil-dalil untuk hukum-hukum yang tak berubah dan perintah-perintah yang berubah (situasional).

Dalam pandangan ini, keseluruhan al-Quran dan sejumlah sunah sahih para imam maksum as dihitung sebagai komponen-komponen yang tidak berubah dari kesucian agama Islam dan hanya sedikit kasus dianggap sebagai yang berubah karena adanya sejumlah bukti dan contoh yang ditambahkan.

Tetapi, kenyataannya, risalah (kenabian/kerasulan) dan imamah saling berkaitan dan bahkan kadang-kadang kita hanya melihat pernyataan hukum-hukum universal, dalam kasus-kasus umum, atau paling tidak dalam sejumlah besar dari hukum-hukum tersebut. Sebenarnya tidaklah demikian; melainkan bahwa hukum yang tidak

berubah itu diartikulasikan berkenaan dengan situasi tertentu sehingga hukum universal tersebut mengandung keduanya, baik hukum universal maupun perintah situasional. Inilah yang ditemukan dalam al-Quran; bahwa suatu unsur universal atau isu umum dinyatakan berdasarkan kasus tertentu dan bahkan terkadang kasus-kasus tertentu dapat digabungkan dalam satu kerangka.[5] Sehingga, setiap ayat al-Quran mempunyai hubungan dengan kejadian pewahyuannya (*asy-sya'n an-nuzul*). Dengan kata lain, ayat-ayat tersebut diturunkan pada waktu yang paling tepat guna memberikan dampak paling baik serta menjadikan pesan yang disampaikan dimengerti oleh manusia dengan lebih jernih dan jelas.

Oleh karena itu, kita tidak mengindahkan rincian yang tidak penting dari hal-hal partikular dan terus menjaga aturan bahwa 'sebuah hukum atau prinsip umum tidak disimpulkan dari hal yang partikular'. Sebab, kita sedang mencari prinsip umum, permanen, mencakup, dan akhirnya yang bersifat universal. Kita benar-benar menyadari kenyataan bahwa bila tidak melakukan hal demikian dan menghindari keterlekatan dengan partikularitas dalam hal-hal individual, kita akan mempertanyakan ketetapan al-Quran sebagai mukjizat abadi dari Nabi suci saw, serta dijangkiti berbagai keraguan atas fondasi doktrinalnya yang jelas dan bersifat umum, serta terhadap bimbingannya yang kekal.

Namun demikian, tidak semestinya kita kehilangan pandangan terhadap kenyataan bahwa mungkin saja elemen-elemen partikular dari suatu permasalahan memiliki keterkaitan dalam pernyataan (umum) al-Quran. Sehingga untuk mencapai kejelasan, sumber yang tetap sebagai bagian dari hal-hal partikular ini harus dipertimbangkan dengan seksama. Melihat dengan cara ini, kita tidak dapat begitu saja membagi sumber-sumber dan teks-teks agama ke dalam sejumlah besar dalil hukum tetap dan sejumlah kecil aturan dan hukum yang berubah-ubah. Namun, setiap teks dan pernyataan harus diselidiki mengingat adanya variabel kemungkinan dan unsur-unsur situasional. Di sisi lain, tidak semestinya kita begitu saja memberi keterangan atas sebagian hukum sebagai ihwal yang berubah-ubah dan harus mencari hukum pasti dan tetap atau hukum-hukum yang bersandar pada yang tetap itu.

Sebagai contoh, walaupun dewasa ini fatwa para fakih dominan menyatakan bahwa tanggungan penebusan uang (*diyah*[6]) akibat

pembunuhan[7] dipikul seorang '*aqilah*[8] (dewasa dan waras), sebagian menyatakan bahwa perintah seperti ini (hanyalah) berkaitan dengan hubungan keluarga di zaman kesukuan, sementara sekarang, sifat hubungan keluarga tidak lagi seluas (dulu). Karenanya, tak ada alasan logis untuk perintah atau fatwa semacam itu. Sebagai lawan dari pandangan dominan ini yang mempertimbangkan perintah tersebut di bawah lingkup yang tetap, kekal dan dapat diterapkan di setiap tempat, mereka bersikeras pada anggapan tentang kebisa-berubahan hukum dan ketergantungannya secara absolut pada situasi dan konteks permasalahannya. Mereka menganggap bahwa dengan mendapatkan keputusan legal ini berarti mereka telah menyelesaikan persoalan dalam seketika. Dan selamanya mereka mempertahankan itu karena alasan peraturan umum yang menyatakan bahwa setiap orang bertanggung jawab atas kejahatannya sendiri. Karena alasan inilah, selanjutnya tanggung jawab pembayaran uang tebusan atas pembunuhan berada di tangan orang yang melakukan kejahatan itu sendiri.

Mereka kemudian tidak ragu untuk bertanya; jika benar-benar putusan (baca: perintah) ini adalah sesuatu yang berubah-ubah dan temporal bagi seseorang (yaitu pembayaran uang tebusan oleh seorang '*aqilah* dalam kasus pembunuhan) sekaitan dengan hubungan kekeluargaan dalam konteks kesukuan, bagaimana mungkin Islam yang agung menerima hal ini dan mendukung kebiasaan tribalisme seperti ini? Apakah ini bukan sebuah masalah yang berada di bawah perintah (ketentuan) yang dapat diubah sekaligus bersandar pada perintah dan prinsip tetap dan dalam konteks itu memerlukan persetujuan dari keputusan legal? Apakah perintah dan prinsip-prinsip tetap ini tidak mempunyai penerapan lain sekarang ini kecuali membenarkan bahwa pembayaran uang tebusan darah dalam pembunuhan tersebut berada di tangan orang yang terlibat itu sendiri? Barangkali pembayaran uang tebusan darah oleh anggota keluarga sedarah itu telah menjadi semacam jaminan publik zaman modern di mana pengambilalihan pembayaran ini dilakukan oleh sebuah institusi.

Tentu saja semua pernyataan yang disampaikan ini merupakan sebuah contoh dan diskusi mengenai sebuah keputusan atau ketentuan hukum yang tak diinginkan. Apa yang harus ditekankan di sini adalah:

☑ Ketentuan-ketentuan yang tetap dan tidak tetap atau, secara lebih

ringkas, elemen-elemen universal (pasti) dan situasional (mungkin) Islam dikemukakan dalam sebuah sikap yang teranyam dalam teks-teks agama, termasuk al-Quran dan hadis-hadis. Sehingga tidak mudah mengategorikan teks-teks tersebut ke dalam sejumlah besar hal yang menunjukkan perintah-perintah pasti (tetap) dan sebagian kecil hal yang menunjukkan perintah-perintah tidak tetap. Sebenarnya kita harus memiliki kategorisasi yang terdiri dari tiga bagian teks-teks, di mana terdapat dua kategori minor—yang satu hanya menunjukkan elemen-elemen universal dan lainnya hanya menunjukkan elemen-elemen partikular (temporal)—serta kategori ketiga yang merupakan kategori major yang mengandung universalitas dan partikularitas secara berdampingan atau bahkan saling jalin-menjalin. Penglihatan lebih dekat, sekali lagi akan menuntun kita pada sebuah pembagian biner karena elemen-elemen partikular selalu bergantung pada elemen-elemen universal. Karena itu, sumber-sumber dan teks-teks agama dibagi dalam dua kategori; (a) minoritas yang menunjukkan ihwal yang tidak berubah, hukum-hukum dan perintah-perintah universal dan, (b) majoritas yang mengindikasikan sebuah kombinasi antara komponen-komponen universal dan partikular.

☑ Kapan pun sebuah perintah disebut sebagai yang dapat berubah dan sementara, penerapan komponen-komponen universal dalam situasi partikular tetap harus dicari dan ditemukan. Bahkan mungkin saja elemen-elemen universal ini juga mempunyai sebuah aplikasi khusus di zaman sekarang.

Di sini kita dihadapkan dengan hubungan antara elemen-elemen universal satu sama lain dan dengan komponen-komponen partikular. Elemen-elemen universal membentuk sebuah sistem dalam lingkungan privat dan kemasyarakatan dalam kehidupan manusia. Sistem ini memuat komponen-komponen yang bersifat konstan, tidak berubah dan kekal, (yakni) apa yang dapat kita harapkan dari 'agama' dalam lingkungan khusus. Aspek ini disucikan sebagai sebuah inti yang tidak berubah; juga dapat didekati, dipelajari, dan berisi pelajaran serta bimbingan fundamental dari para nabi dan pengajarannya yang tak terhapuskan.

Pada waktu yang sama, elemen-elemen tak berubah ini mempunyai

kemampuan aplikasi dan adaptasi khusus yang berhubungan, baik dengan agama maupun dengan waktu (zaman). Elemen-elemen ini juga dipengaruhi oleh komponen-komponen universal.

Kerangka Utama

Dengan melihat pada pandangan-pandangan teologis yang dikemukakan sebelumnya, teori pemikiran sistematis dalam Islam diterima sebagai dalil sekaligus kesimpulan logis atas pandangan-pandangan tersebut. Menurut teori ini, Islam memiliki seperangkat pengajaran universal dan tetap dalam tiap wilayah privat dan sosial kehidupan manusia yang terdiri dari sistem Islam dalam domain itu. Kita menyebut perangkat itu sebagai 'sistem'. Sebagai contoh, 'sistem politik Islam' merupakan seperangkat cetak biru yang bersifat langgeng, di mana Islam memiliki kedudukan dalam bidang politik secara bebas dalam tiap-tiap tempat atau waktu tertentu.

Di samping komponen-komponen universal ini, terdapat pula unsur pokok khusus pada setiap domain secara keseluruhan, yang disebut dengan 'mekanisme'. Karena itu, sementara dalam lingkup politik kita hanya mempunyai satu 'sistem politik Islam', dalam kaitan dengan waktu, tempat, dan posisi geografis, atau untuk meletakkannya dengan cara lain yang berhubungan dengan 'konteks', termasuk semua hal yang tercakup dalam politik, kita (Islam) mempunyai mekanisme-mekanisme yang juga berbeda. Politik Islam di zaman Nabi Muhammad saw merupakan salah satu dari mekanisme-mekanisme ini yang didesain berkaitan dengan iklim, sistem kultur, sosial, ekonomi, dan politik di Jazirah Arab pada masa awal penyebaran Islam.

Sebagaimana diketahui, apa yang ditawarkan oleh kemurnian Islam pada kita di setiap arena kehidupan, secara privat maupun kemasyarakatan, adalah sebuah keterpaduan, kesaling-terkaitan, ketak-berubahan, dan keabadian yang seluruhnya dapat dibuat sebagai sebuah model bagi aktivitas individual dan sosial manusia sepanjang sejarah. Selain perbendaharaan tak ternilai tersebut, kita juga memiliki bentuk adaptasi dan aplikasi dari semua ini melalui apa yang dilakukan Nabi suci, Muhammad saw, dan para imam maksum as di zamannya. Adaptasi ini tersedia bagi kita sebagai contoh-contoh mekanisme Islami dalam bidang-bidang dan tempat-tempat yang berbeda menurut hal-hal yang

selaras dengan mekanisme Islam dan serasi dengan konteks tertentu (waktu dan tempat) yang dapat didesain sedemikian rupa.

'Sistem' dan 'mekanisme' melahirkan seperangkat aturan yang kita sebut sebagai 'hukum-hukum'. Seperti telah diketahui, 'hukum-hukum politik Islam' merupakan seperangkat aturan dan bimbingan yang kemunculannya disesuaikan dengan 'sistem politik Islam' dan 'mekanisme politik Islam'. Karena itu, hukum-hukum yang tetap dan langgeng juga mencakup peraturan-peraturan yang dapat berubah sesuai kejadian atau keadaan masing-masing.

Sehingga dapat dikatakan bahwa dalam setiap wilayah kehidupan manusia, kita mempunyai tiga perangkat: sistem, mekanisme, dan hukum (aturan-aturan).

Sistem

Setiap pandangan dunia memiliki interpretasi tersendiri tentang manusia, serta hubungannya (manusia) dengan dunia dan sumber keberadaan. Interpretasi ini melahirkan manifestasi berbeda-beda dalam ruang lingkup kehidupan manusia yang berbeda. Setiap manifestasi sebetulnya merupakan sebuah sistem yang diperlihatkan pandangan dunia tertentu dalam sebuah ruang lingkup atau bidang tertentu. Misalnya, pandangan dunia Islam dalam bidang politik memiliki manifestasi yang kita sebut sebagai 'sistem politik Islam'. Sehingga, 'sistem' merupakan puncak pandangan dunia yang logis dan tak dapat dihindarkan pada sebuah domain kehidupan privat dan sosial manusia. Dengan kata lain, proposisi dan pandangan dalam sebuah 'sistem' merupakan perluasan semua hal dari pandangan dunia yang relevan. Dan karena pandangan dunia itu bersifat konstan dan tetap, maka dapat dikatakan bahwa komponen-komponen sistem itu juga tidak berubah-ubah dan bersifat mandiri dalam ruang dan waktu. Oleh karena itu, sebuah sistem merupakan totalitas dalil-dalil yang diajukan oleh sebuah pandangan dunia dalam ruang lingkup tertentu pada kehidupan sosial dan individual manusia. Dalil-dalil ini memiliki tiga karakteristik: (1) yang bersifat universal dan mandiri dari ruang dan waktu; (2) seluruh dalil tersebut berhubungan dengan ruang lingkup atau bidang tertentu, seperti politik; (3) bersifat deskriptif.

1. Universalitas komponen-komponen sebuah sistem.

Merupakan interpretasi sebuah pandangan dunia manusia, bahkan pandangan dunia sekuler sekalipun, bahwa keaslian dan keabadiannya (komponen-komponen sebuah sistem), termasuk pula keberadaan dunia, adalah bersifat universal dan tidak tergantung pada satu tempat atau waktu tertentu. Dengan kata lain, dari pandangan penyokong suatu pandangan dunia ini, semua itu bersifat universal, bahkan sekalipun hal tersebut pada dasarnya merupakan jalan kesesatan.

Oleh sebab itu, 'sistem' yang merupakan manifestasi sebuah pandangan dunia dalam bidang kehidupan manusia, adalah juga universal. Sehingga, universalitas dari perspektif pandangan dunia atau sistem ini berarti terus berlakunya hal praktis dari dalil-dalil pandangan dunia atau sistem tersebut di setiap waktu dan tempat.

Agama yang sempurna juga mempunyai interpretasi dari sumber keberadaan, berikut tujuannya dan tempat manusia dalam semua ini, yang tak tergantung pada tempat dan waktu. Interpretasi Islam terhadap keberadaan dan dunia ini memberikan hasil akhir yang logis dan tak terelakkan dalam setiap bidang kehidupan manusia yang membentuk sistem Islam pada bidang tersebut.

2. Hubungan antara elemen-elemen sebuah sistem dan bidangnya yang relevan.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, manifestasi sebuah pandangan dunia di setiap bidang kehidupan manusia merupakan sistem yang dimanifestasikan olehnya. Karena itu, segenap elemen sistem tersebut sesuai dengan bidang yang khusus ini. Contohnya, komponen-komponen 'sistem politik Islam' seluruhnya relevan dengan (bidang) politik.

3. Sifat deskriptif elemen-elemen sistem.

Menerima sebagai dalil sebuah pandangan dunia pada suatu bidang tertentu (partikular) terkadang bersifat pemberian petunjuk atau tatacara dalam bentuk kata 'harus/tidak harus' dan adakalanya bersifat deskriptif dalam bentuk kata 'terjadi/tidak terjadi'. Karena itu, kita membagi dalil-dalil tersebut sekaitan dengan bentuk masing-masing—bukan isinya—dalam dua kategori; berupa petunjuk atau tatacara yang harus dilakukan, dan deskriptif atau bersifat berita.

Unsur-unsur pokok sebuah sistem yang bersifat berita atau

'mekanisme' sekaligus terdiri dari yang diciptakan (*takwini*) dan riil, serta hipotesis dan undang-undang (*tasyri'i*). Unsur-unsur utama yang bersifat perintah yang dirumuskan dalam kata 'harus' dan muncul dalam 'hukum', bersifat hipotetis meskipun tetap harus memiliki dasar dalam realitas ciptaan. Dengan demikian, elemen-elemen sistem dinyatakan dalam pernyataan-pernyataan berita dan penggambaran, baik isinya yang diciptakan dan riil ataupun hipotetikal dan perundang-undangan.

Dalil '*faqih* memiliki *wilayah*' (pemerintahan/pengaturan/penjagaan/ perwalian) dianggap sebagai sebuah bagian dalam 'sistem politik Islam'. Kendati isinya merupakan sebuah hipotesis sebagaimana *wilayah* dalam dalil ini hanyalah sebuah hipotesis.

4. Sistem sempurna dan koherensi komponen-komponennya.

Sebuah sistem disebut sempurna hanya jika memuat seluruh elemen universal dalam sebuah domain. Sistem-sistem Islam mempunyai karakteristik semacam ini karena memiliki keaslian dalam kesempurnaan agama. Dengan kata lain, agama yang sempurna menghasilkan sistem-sistem yang juga sempurna—yang memiliki seluruh elemen universal terkait dengan kemakmuran manusia dalam semua lapangan kehidupannya. Di sisi lain, elemen-elemen sebuah sistem seluruhnya harus berada dalam harmoni satu sama lain; dan seharusnya sama sekali tidak saling bertentangan dan berkontradiksi. Oleh karena itu, jika kita menemukan elemen-elemen yang bertentangan (katakanlah, dalam sistem politik Islam), maka itu akan membuat tidak absah meskipun hanya menyangkut satu saja dari elemen-elemen tersebut, sehingga akan menjadikannya tidak cocok dengan kenyataan.

5. Hubungan antara sistem-sistem yang berbeda dalam sebuah pandangan dunia.

Karena sistem-sistem yang berbeda dalam sebuah pandangan dunia seluruhnya adalah kulminasi logis dari pandangan tersebut terhadap berbagai lapangan kehidupan manusia yang berbeda namun saling berhubungan dan cocok satu sama lain, maka totalitas sistem-sistem itu mencakupi seluruh sektor kehidupan manusia. Oleh karena itu, sebagian komponen yang berada dalam sistem-sistem berbeda dari sebuah pandangan dunia saling tertutup satu sama lain dan bahkan saling berbeda ungkapan perihal realitas yang sama. Tambahan lagi, sistem-

sistem ini tidak menerima status yang sama dalam 'konfigurasi sistem-sistem' dan dalam pandangan dunia yang berbeda-beda. Masing-masing memiliki cara yang tidak sama dalam hubungan satu sama lain. Misalnya, dalam 'konfigurasi sistem Islam'; jika memperhatikan lima sistem fundamental (sosial, politik, pendidikan [*tarbiyyati*], peradilan, dan ekonomi), kita akan sampai pada kesimpulan berikut:

a- Sistem sosial Islam merupakan produk akhir dari sistem-sistem lain (sistem politik, ekonomi, peradilan, dan pendidikan).
b- Sistem politik Islam dalam perwujudannya bersingungan dengan sistem ekonomi, peradilan, dan pendidikan.
c- Secara ideal, sistem pendidikan Islam mempunyai posisi yang lebih tinggi atas sistem-sistem yang lain.
d- Sistem ekonomi Islam, secara praktis, termasuk dalam sistem politik; secara ideal berada di bawah sistem pendidikan; dan manifestasi terakhirnya berupa sistem hukum.

Poin 'a' berarti bahwa sistem sosial Islam sesungguhnya merupakan akibat akhir dari pelaksanaan serangkaian sistem Islam pada level praktis. Poin 'b' artinya bahwa sistem politik Islam secara praktis berhubungan langsung dengan sistem ekonomi, peradilan, dan pendidikan dan struktur dari masing-masing sistem itu senyatanya merupakan sebuah institusi sistem ini.[9]

Poin 'c' memberi catatan atas kenyataan bahwa tujuan utama misi para nabi secara umum dan Nabi suci Islam saw secara khusus adalah pelatihan spiritual dan pendidikan moral atau peneguhan iman manusia. Sehingga, sistem pendidikan Islam, dari sudut pandang tujuan, memiliki prioritas di atas semua sistem yang lain; artinya, keberadaan sistem-sistem yang lain dimaksudkan untuk merealisasikan sistem (pendidikan) ini.

Dalam poin 'd' mengandaikan kejelasan hukum dalam seluruh domain dari perspektif teori pemikiran sistematis dan keberadaan sistem ekonomi, politik, pendidikan, dan lain-lain. Dalam bidang hukum, dan kenyataan bahwa hukum merupakan manifestasi objektif dari masing-masing sistem, selanjutnya dikatakan bahwa sistem hukum Islam dalam sebagai hasil praktis pada dasarnya lebih penting ketimbang semua sistem yang lain.

Poin terakhir merujuk pada kenyataan bahwa sistem ekonomi Islam,

dengan semua kepentingan praktisnya, adalah bagian dari sistem politik dalam wilayah tujuan-tujuan, berada di bawah sistem pendidikan, sekaligus hasil praktis yang bergantung pada sistem hukum Islam.

Meskipun mungkin untuk menemukan beberapa permasalahan ini dalam pandangan dunia lain, konfigurasi semua itu bersifat heterogen. Yakni, bukan hanya sistem-sistem dalam variasi pandangan dunia saja yang berbeda, bahkan unsur-unsur dalam konfigurasi sistemnya juga bertentangan. Sebagai contoh, dalam pandangan dunia materialisme, terutama dalam komunisme, sistem ekonomi memiliki prioritas di atas sistem-sistem lain dengan tujuan yang begitu hebat sehingga, sistem pendidikan sekalipun didominasi oleh sistem ekonominya.

Tentu saja, mustahil untuk memberikan sebuah gambaran yang jelas dari duduk perkara tersebut dalam pengantar singkat ini. Maksudnya, semua penjelasan yang dikemukakan dimaksudkan hanya sebagai latar belakang bagi diskusi lebih lanjut.

6. Unsur-unsur Utama Sebuah Sistem.

Suatu sistem terdiri dari dua unsur utama, yakni; (a) doktrin; (b) institusi-institusi universal. Doktrin sendiri mengandung dua bagian; (a.1) dasar-dasar pandangan; (a.2) tujuan-tujuan.

a. Doktrin

Sebagaimana dikatakan, dalam sebuah sistem, apa yang disebut dengan doktrin mengandung:

Dasar-dasar pandangan

Prinsip-prinsip umum yang diterima sebagai sesuatu yang tak lagi diperdebatkan merupakan sebuah doktrin dalam sebuah wilayah tertentu, di mana komponen-komponen lain dianggap sebagai dasar-dasar pandangan nya dalam sebuah sistem. Misalnya, dasar-dasar pandangan doktrin ekonomi dalam Islam adalah sebagai berikut: kekayaan dan nilai; kepemilikan; kebebasan ekonomi; dan distribusi.

Dalam ranah politik, beberapa pandangan yang mendasari doktrin politik Islam adalah: hubungan yang kuat antara agama dan politik; penisbatan pengatur absolut pada Tuhan; kepemilikan kekayaan (sumber-sumber) alam oleh Nabi Muhammad saw dan imam-imam maksum as; *wilayah al-faqih* di zaman kegaiban Imam terakhir;

pernyataan/pendapat hukum terhadap perintah-perintah Islam; persatuan umat Islam; persatuan negara Islam; universalitas negara-negara Islam; kebebasan berekspresi; dan menghargai naluri dan emosi manusia.[10]

Semua perkara ini bersifat kekal dan dapat diterapkan di setiap tempat (universal) dan diterima oleh kemurnian Islam sebagai prinsip-prinsip umum untuk mendapatkan komponen-komponen lain sistem tersebut dalam wilayah-wilayah yang berbeda.

Dasar-dasar pandangan doktrinal dalam sebuah sistem adakalanya bersifat hipotetis (berdasarkan pertimbangan-pertimbangan subjektif) seperti kekayaan dan nilai, kepemilikan dan kebebasan ekonomi dengan berpijak di atas dasar-dasar pemikiran doktrinal dan ekonomi Islam, *wilayah al-faqih* di era kegaiban Imam Zaman, serta kebebasan berekspresi dan berpendapat dalam fondasi doktrin politik Islam. Namun kadangkala juga bersifat pasti dan riil seperti menisbatkan kepengaturan absolut pada Tuhan Yang Kuasa dalam doktrin politik Islam.

Seperti sudah disebutkan bahwa meskipun komponen-komponen sistem itu diatur melalui suatu pilihan pernyataan deskriptif, mereka bisa saja bersifat hipotetis atau riil dan ditentukan.

Tujuan-tujuan doktrinal dalam sebuah sistem.

Tujuan-tujuan doktrinal dalam sebuah sistem merupakan hal-hal ideal yang, kebanyakannya, bersifat riil dan tertentu. Seperti, misalnya, 'kesejahteraan ekonomi' dan 'distribusi kekayaan', yang merupakan unsur-unsur pendukung utama keadilan ekonomi dalam doktrin ekonomi Islam. 'Keadilan ekonomi' sendiri menjadi sebuah ideal tersendiri dalam doktrin ini. Kekuatan ekonomi negara Islam juga merupakan salah satu dari ideal-ideal doktrin tersebut.

Serupa dengannya, masalah-masalah seperti 'menciptakan tata lingkungan demi menumbuhkan kebajikan moral dan kesalehan', 'otoritas politik negara Islam', 'keamanan internal dan internasional', 'keadilan dalam semua bidang', serta 'penyebarluasan dan pengembangan Islam' dapat dianggap sebagai tujuan-tujuan doktrin politik Islam.[11]

Ideal-ideal setiap sistem, sebagaimana komponen-komponen

lainnya, bersifat universal, deskriptif, dan sesuai dengan konteksnya (ekonomi, politik, dan lain-lain).

b. Institusi-institusi Universal

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, sebuah sistem mengandung sebuah doktrin dan seperangkat institusi universal. Doktrin terdiri dari tujuan-tujuan dan dasar-dasar pandangan, sementara 'institusi-institusi universal' merujuk pada seperangkat institusi yang secara fungsional saling bergantung, di mana sesuai dengan dasar-dasar pandangan doktrinal, mewujudkan ideal doktrinal.

Selanjutnya, 'institusi universal' berisi seperangkat 'institusi-institusi tak berubah' yang memiliki beberapa karakteristik seperti di bawah ini.

- ☑ *Universalitas*; yakni bersifat mandiri dan independen dari kejadian-kejadian khusus (*partikular*).
- ☑ *Dapat diwujudkan*; bahwa pembentukan institusi-institusi ini berikut fungsi sistematisnya akan mewujudkan apa yang diidamkan.
- ☑ *Berpijak pada dasar pandangan dan target tujuan*; yaitu karena 'institusi universal' dimaksudkan untuk mewujudkan ideal-ideal yang sesuai dengan dasar-dasar sistem, maka semua itu harus memiliki basis pada dasar-dasar pandangan doktrinal dan tujuan untuk pewujudan apa yang diidamkan doktrin tersebut.
- ☑ *Tersusun dan terselenggara sesuai hukum-hukum yang tak berubah*; yakni setiap pandangan dunia yang komprehensif memuat seperangkat aturan-aturan yang tidak berubah dalam tiap bidang kehidupan manusia, yang membentuk institusi-institusi pasti di satu sisi, dan menentukan hubungan saling ketergantungan antara mereka di sisi lain, dan akhirnya mensistematisasi semua itu.

Dengan memperhatikan karakteristik-karakteristik ini, 'institusi yang tetap' dapat didefinisikan sebagai 'penubuhan dasar-dasar doktrinal dan hal-hal yang diidamkan tanpa memandang keadaan-keadaan dan sistematisasi oleh hukum-hukum yang tetap'.

Contohnya, beberapa institusi atau lembaga tetap yang hanya berhubungan dengan negara Islam—institusi negara yang tetap/pasti—secara keseluruhan dari institusi ekonomi universal adalah: institusi negara dan kekayaan publik; lembaga pajak; lembaga pembuat kebijakan

ekonomi; lembaga [perumus] program ekonomi; dan lembaga pengawas aktivitas ekonomi.

Institusi atau lembaga-lembaga tetap ini pada satu sisi berhubungan dengan dasar-dasar pandangan dan di sisi lain berhubungan dengan tujuan-tujuan doktrin ekonomi Islam. Sebuah contoh yang dapat dikemukakan adalah institusi atau lembaga pajak yang diorientasikan pada kepemilikan pribadi dan target-target distribusi kekayaan dan kesejahteraan ekonomi, seperti keadilan ekonomi. Tentu saja institusi ini dalam Islam terdiri dari sejumlah institusi tambahan yang berguna, semacam *khumus* (aturan agama tentang seperlima bagian dari penghasilan bersih seseorang), zakat (pajak sedekah tahunan), dan *jizyah* (pungutan pajak terhadap non-muslim), dengan perintah-perintah pasti yang relevan dengan bentuk masing-masing dan dalam hubungannya dengan institusi lain. Dari sudut pandang ini, perintah-perintah tetap yang tidak diwajibkan sama banyaknya dengan perintah yang diwajibkan yang terkait dengan bentuk dan penyusunan sistem lembaga-lembaga tersebut.[12] *(lihat diagram 1)*

Mekanisme

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, komponen-komponen yang bersifat tetap dalam tiap domain membentuk sistem masing-masing,termasuk doktrin dan seperangkat institusi universal. Komponen-komponen ini saling berkaitan satu sama lain.

Tatkala sebuah sistem beroperasi dalam sebuah situasi, hal yang tak dapat dielakkan ialah pengaruh hal-hal tertentu dari situasi tersebut, sehingga institusi-institusinya mendapatkan bentuk tertentu pula. Ini menimbulkan 'seperangkat institusi yang bekerja secara situasional' yang kita sebut 'mekanisme'. Institusi-institusi situasional atau mekanisme ini memiliki empat karakteristik.

a. Situasional.

Semua hal secara absolut bergantung pada peristiwa-peristiwa yang terjadi.

b. Dapat dipraktikkan.

Ketersediaan semua itu dapat diwujudkan sesuai kondisi yang dibutuhkan.

c. Selaras dengan sistem.

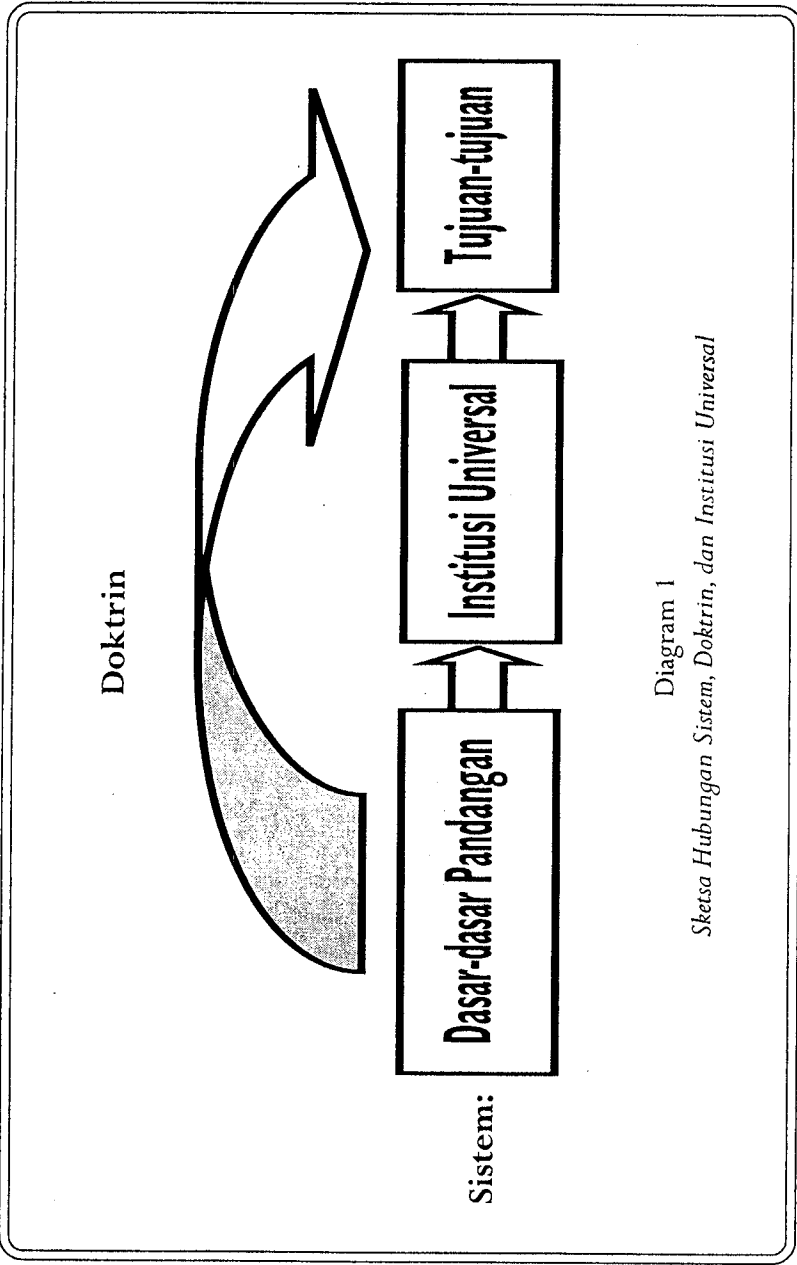



Diagram 1
Sketsa Hubungan Sistem, Doktrin, dan Institusi Universal

Semua itu merupakan refleksi dari institusi-institusi yang tetap dalam keadaan tertentu dan secara keseluruhan selaras dengan sistem.

d. *Dibentuk oleh hukum-hukum yang tidak tetap.*

Terdapat seperangkat hukum yang sesuai dengan keadaan-keadaan yang mempengaruhi dan membentuk institusi-institusi yang terkait dengan situasi. Hukum-hukum ini mengandung perintah-perintah wajib dan tidak wajib. Contohnya, salah satu dari institusi pribadi (intitusi tertentu yang tidak dijalankan negara, meskipun negara juga dapat mengoperasikannya) dalam institusi ekonomi universal Islam adalah *qardhul hasanah* (pinjaman tanpa bunga). Di zaman ini, keberadaan bank telah menjadi bagian yang sangat dibutuhkan dalam struktur ekonomi. Institusi ini berfungsi untuk membentuk 'bank bebas bunga', di mana sebelum munculnya fenomena bank, masalah ini tidak menjadi persoalan.

Di sisi lain, mungkin-mungkin saja untuk menggabungkan sejumlah institusi tertentu ke dalam sebuah institusi yang bersifat situasional atau membagi sebuah institusi universal ke dalam banyak variabel yang berfungsi secara terpisah sebagai cara mempercepat gerak sistem tersebut. Seperti, misalnya, dalam beberapa keadaan, penggabungan 'institusi pengawas aktivitas ekonomi' dengan 'institusi [perumus] program ekonomi' barangkali lebih diinginkan. Sementara dalam keadaan-keadaan lain, pembagian dalam fungsi yang terpisah terhadap 'institusi pengawas aktivitas ekonomi' menjadi institusi situasional bagi 'pengawasan sektor publik' dan 'pengawasan sektor privat' mungkin akan lebih disukai.

Menemukan mekanisme yang tepat dalam setiap situasi bergantung pada pengetahuan penuh atas sistem tersebut di satu sisi, dan pada pengetahuan tentang keadaan, di sisi lain. Ilmu pengetahuan atau sains dapat memainkan peran utama pada sisi terakhir ini.

Sebagaimana diketahui, mekanisme politik Islam dalam situasi tertentu, misalnya, didesain dengan memperhatikan sistem politik dan ciri khas situasi tersebut di mana pembuat kebijakan dapat mengorganisasi elemen-elemennya.

Dalam beberapa situasi, dimungkinkan untuk memiliki lebih dari satu dalil mekanisme. Pada kasus ini, mekanisme paling efisien dan paling cocok lebih tepat dengan menggunakan dasar saintifik.

Ilmu pengetahuan seperti itu memainkan peran dalam pembentukan mekanisme dan penentuan mekanisme yang lebih disukai ketimbang mekanisme yang lain.

Oleh sebab itu, pembentukan mekanisme politik yang cocok dan tepat sesuai kebutuhan, didasarkan pada sistem politik dan data yang disediakan ilmu politik. Institusi situasional dibangun dan ditentukan oleh syarat-syarat legal yang tidak tetap, sementara penyusunan sistem didirikan di atas dasar hukum-hukum tetap yang berhubungan dengan institusi-institusi tetap.

Sesungguhnya, apa yang kita saksikan dalam pemerintahan Rasulullah saw merupakan mekanisme Islam berdasarkan kondisi-kondisi yang beliau rancang di atas basis sistem politik Islam dan ditarik dari pemahaman yang utuh terhadap situasi Jazirah Arab waktu itu. Tak diragukan lagi, studi terakhir terhadap pemerintahan ini, dari sudut masalah yang ditampilkan di sini, akan dapat meratakan jalan ke arah terbentuknya mekanisme politik di era kita sekarang yang berdasarkan pada sistem politik Islam.[13]

Hukum

Tatkala sebuah sistem dengan sebuah mekanisme tertentu diterapkan dalam sebuah masyarakat, secara praktis, semua itu dilakukan sesuai dengan aturan-aturan dan syarat-syarat hukum yang secara langsung menyentuh individu masyarakat. Kita menyebut keseluruhan aturan-aturan dan syarat-syarat legal ini sebagai 'hukum-hukum'.

Sebagian 'hukum-hukum' ini secara langsung berasal dari sistem itu sendiri dan (hukum) seperti ini tidak bergantung pada keadaan-keadaan tertentu. Kita menyebutnya sebagai 'hukum-hukum yang tidak berubah atau bersifat tetap'.

Kelompok lain dari hukum-hukum ini berasal dari mekanisme tersebut dan (hukum) seperti ini bergantung pada situasi tertentu. Ini kita sebut sebagai 'hukum-hukum yang berubah atau bersifat tidak tetap'. Kadangkala hukum-hukum yang tetap muncul secara terpisah, namun terkadang berkombinasi dengan hukum-hukum yang berubah dalam bentuk syarat legal (keputusan hakim).

Dasar-dasar pandangan doktrinal merupakan sumber 'hukum yang tetap', tapi sama sekali bukan merupakan tujuan doktrinal sebagaimana

realisasinya yang dicita-citakan, yang hanya mungkin terlaksana lewat penerapan penuh sistem tersebut. Seperangkat institusi universal merupakan sumber lain bagi 'hukum-hukum yang tetap', sebagaimana mekanisme menjadi basis bagi 'hukum-hukum yang berubah'.

Hukum, baik yang tetap maupun tidak tetap, sebagian bersifat wajib dan sebagiannya lagi bercorak konvensional. Hukum-hukum yang wajib menuntun masyarakat pada bentuk kehidupan dengan cara-cara tertentu seraya menghalangi mereka dari bentuk kehidupan dalam cara-cara yang lain lewat paksaan, himbauan, larangan, peringatan, atau malah membolehkan. Sebaliknya, hukum-hukum bercorak konvensional menyetujui secara resmi hal-hal tertentu dan selanjutnya, seperti telah diketahui, membentuk seperangkat aturan.

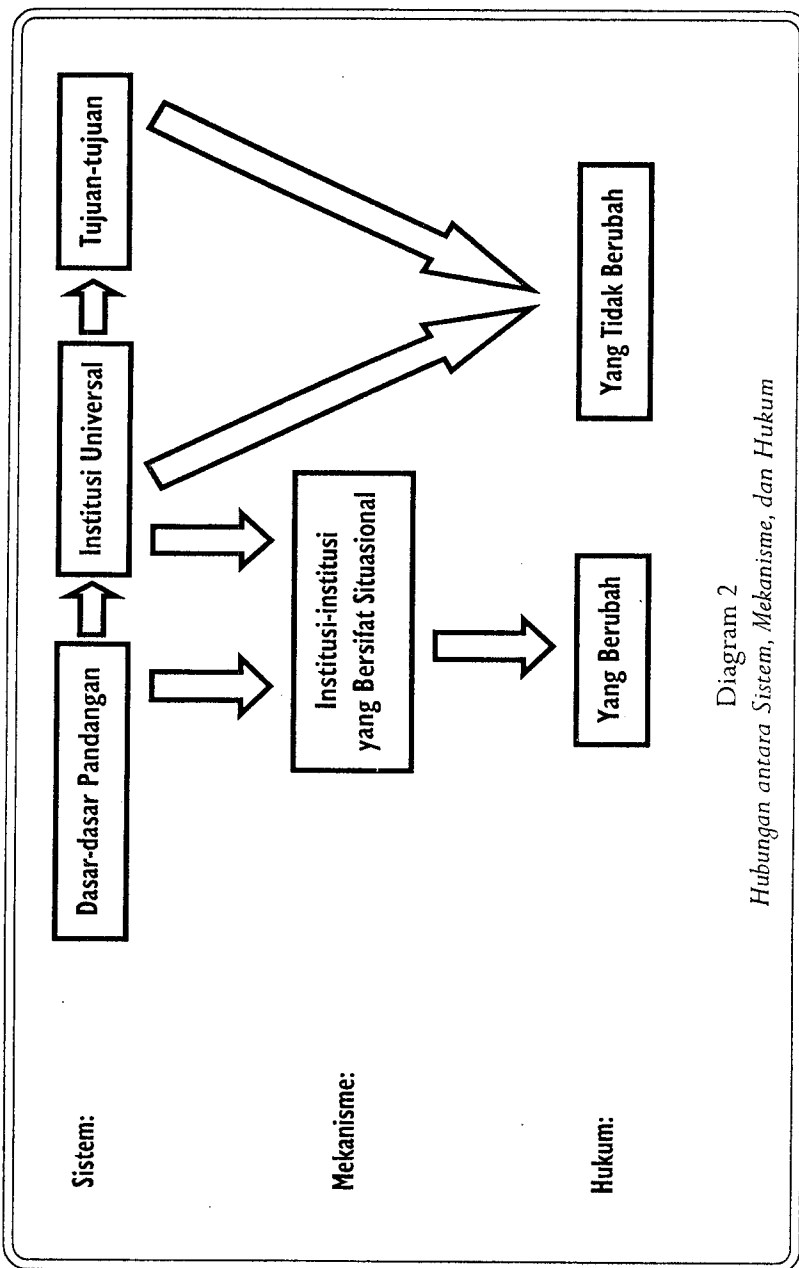
Hubungan antara Sistem, Mekanisme, dan Hukum

Sejauh ini, kami telah berusaha memberikan argumentasi perihal hubungan dekat antara sistem, mekanisme, dan hukum. Diagram berikut merupakan ringkasan dari penjelasan sebelumnya (*lihat diagram 2*).

Esensi dan Praktik Sistem, Mekanisme, dan Hukum

Pada dasarnya, apa yang telah dinyatakan sejauh ini adalah hubungan antara pandangan dunia, sistem, mekanisme, dan hukum. Manifestasi setiap pandangan dunia dalam masing-masing bidang kehidupan manusia adalah sistemnya dalam bidang-bidang yang dimaksud. Sistem ini memuat sejumlah komponen yang tidak berubah dan universal. Dan atas dasar beberapa 'dasar pandangan', [sistem dimaksud] mengajukan seperangkat institusi tetap guna meraih apa yang dicita-citakan. Institusi-institusi tetap dalam keadaan-keadaan tertentu membentuk sebuah mekanisme yang menciptakan seperangkat institusi kondisional dan bersifat dependen (tidak mandiri). Dasar pandangan dan institusi termanifestasi dalam 'hukum-hukum tetap', sementara pengaruh institusi situasional ditemukan dalam 'hukum-hukum tidak tetap'.

Dalam doktrin kemanusiaan yang seolah-olah 'penting', pada kenyataannya mengandung kesamaan secara praktis. Misalnya, pertama-tama, mendukung sebuah pandangan dunia, kemudian menjadi bagian darinya dalam bentuk sebuah sistem yang terkait dengan aspek tertentu dari eksistensi manusia, yang lantas diikuti oleh terciptanya mekanisme

Diagram 2
Hubungan antara Sistem, Mekanisme, dan Hukum

dan terbentuknya hukum-hukum yang tetap dan berubah.

Namun, ini bukanlah kasus yang berkaitan dengan doktrin-doktrin ketuhanan. Seorang nabi atau imam dapat menyajikan hukum-hukum tetap dan tidak tetap yang dibutuhkan tanpa harus secara jelas merumuskan sistem atau mekanisme yang mendasarinya. Ini mengingat apa yang dibutuhkan bagi perwujudannya pada dasarnya adalah hukum, sistem, dan mekanisme.

Dengan kata lain, dalam doktrin kemanusiaan, seseorang mampu memahami sebuah konsepsi tentang dunia dan posisi dirinya dalam kehidupan dunia lebih dikarenakan kerja pikirannya. Kemudian menginterpretasi aspek-aspek yang berbeda dari dan tentang keberadaannya dalam sudut pandang tersebut dan, selanjutnya, merumuskan sejumlah sistem.

Lebih jauh berkenaan dengan pandangan dunia manusia ini adalah terbukanya sejumlah kesempatan untuk menyusun sistem yang lebih komprehensif. Maksudnya, berkat kemampuan berpikir dan ilmu pengetahuan yang dengannya manusia mampu memahami dunia dan statusnya dalam kehidupan ini, seseorang dapat merumuskan sistem yang cocok dan tepat sekaitan dengan seluruh aspek keberadaannya, lalu menyusun undang-undang hukum di atas basis sistem-sistem dan mekanisme-mekanisme tersebut. Manusia tidak terikat aturan apapun dan tidak terkurung dalam proses ini, melainkan bertindak menurut pikiran dan persepsinya dalam batas-batas yang memungkinkannya melakukan interpretasi dan penyusunan undang-undang. Jika berpandangan bahwa manusia bebas secara absolut (liberalisme), seseorang niscaya akan meyakini bahwa yang terpenting dari semua hal adalah manusia (individualisme), memandang manusia bebas ini hanya mencari keuntungan (utilitarianisme), serta memikirkan dunia belaka sebagai sebuah arena kompetisi demi meraih kesenangan yang lebih dan lebih lagi. Dan selanjutnya, ia akan memaknai setiap sistem dalam bidang masing-masing dalam konteks kebebasan individu yang hanya dibatasi oleh kebebasan orang lain dan tersusun sedemikian rupa dalam satu kesatuan. Bahkan hal paling penting yang diidam-idamkannya adalah tercapainya sebanyak mungkin kesenangan. Sebagai contoh, dasar-dasar pandangannya dalam sistem politik adalah memprioritaskan pendapat-pendapat individu dan kebebasan absolut untuk berkiprah

dalam berbagai aktivitas politik. Tujuannya adalah memperoleh sebanyak mungkin keamanan dan kesejahteraan material. Juga, dalam institusi-institusi universal, ia akan mengunggulkan kehendak bebas dengan maksud meraih tujuan-tujuannya dan akhirnya membangun hukum-hukum yang didasarkan pada sistem dan mekanisme yang berorientasi pada aspek-aspek praktis.

Namun demikian, dalam doktrin-doktrin ketuhanan, meskipun pada dasarnya terdapat konfigurasi atas-bawah yang sama, secara praktis sama sekali berbeda—kalau tidak mau menyebut bertolak belakang. Yaitu, ketidakterbatasan pengetahuan Tuhan terhadap posisi manusia dalam denah keberadaan, ideal-ideal, dasar-dasar pandangan, serta institusi universal dalam keadaan dan lingkungan berbeda dalam kehidupan manusia, juga bagaimana institusi-institusi ini diterapkan dalam situasi berbeda. Dia (Tuhan) memiliki pengetahuan, baik hukum-hukum yang tetap maupun yang berubah. Namun demikian, apa yang diturunkan bagi manusia melalui para nabi bergantung pada karakteristik masing-masing agama. Bila suatu agama dimaksudkan untuk jangka waktu tertentu, maka ia hanya cocok untuk kebutuhan masyarakat pada periode tersebut. Namun, jika ia adalah agama terakhir sekaligus penutup, yang tidak lagi dilanjutkan oleh agama lain lagi hingga datangnya Hari Pengadilan, maka agama seperti ini harus cocok bagi kebutuhan sepanjang zaman. Islam yang luhur adalah agama semacam ini.

Oleh karena itu, Islam, sebagai agama terakhir dan paripurna, memuat seluruh cetak biru yang tetap dan universal, sebagaimana juga hal-hal tidak tetap yang berhubungan dengan keadaan Rasulullah saw dan para imam, yang kemudian mereka artikulasikan (di zaman masing-masing). Seperti diketahui, beberapa elemen agama bersifat komprehensif-universal sekaligus tetap; sementara sebagian lainnya bisa berubah dan bersifat situasional. Begitu pula, dalam al-Quran dan sunah, kita menemukan pernyataan-pernyataan yang sesungguhnya berhubungan dengan unsur-unsur pokok dalam sistem Islam yang berbeda, atau hukum-hukum tetap yang hadir darinya, sebagaimana pernyataan-pernyataan (bersifat deskriptif atau perintah) yang berhubungan dengan pengamatan terhadap masalah-masalah yang muncul di masa adanya para imam maksum as. Selanjutnya, masalah-

masalah yang mungkin terjadi, yang dihubungkan dengan keadaan para imam maksum as itu dapat juga menuntun kita dalam menentukan identifikasi masalah-masalah kita sendiri. Karena sangat mungkin untuk mempelajari penyesuaian komponen-komponen sebuah sistem yang dilakukan para imam dalam situasi berbeda, sebagaimana juga mekanisme yang diterapkan mereka, lalu mengotak-atik semua atau sebagian dari penopang aturan-aturan dan prinsip-prinsip penyesuaian ini guna menemukan disiplin (baca: tata tertib) yang mengatur pola-pola hubungan di antara komponen-komponen dalam sistem dan mekanisme tersebut. Bila berhasil dalam upaya ini, kita dapat menganggap temuan kita itu sebagai bagian dari disiplin Islam, khususnya, sebagai bagian dari 'ilmu Islam' dalam arena politik.

Akhirnya, apa yang dapat diperoleh dari sumber-sumber Islam terdiri dari:

☑ Elemen-elemen tetap (deskriptif atau wajib) yang terdiri dari sistem-sistem Islam atau hukum-hukum yang menopangnya. Dari uraian tentang esensi agama dan agama terakhir, tak diragukan lagi bahwa terdapat hal yang dapat disarikan dari sumber-sumber Islam dan akan menjadi sumber bimbingan bagi segenap Muslimin di mana pun dan kapan pun.

☑ Elemen-elemen tidak tetap (deskriptif atau wajib) yang berhubungan dengan keadaan masing-masing imam maksum as serta adanya keselarasan antara mekanisme dan hukum-hukum. Tentu saja, hal ini juga dapat ditunjukkan pada hukum-hukum Islam; meskipun ini hanya dapat digunakan dalam keadaan-keadaan serupa dengan apa yang terjadi pada masa para imam maksum as. Dengan kata lain, dalam situasi-situasi serupa dengan apa yang dialami para imam as, penggunaan mekanisme yang dikemukakan mereka merupakan sesuatu yang wajib karena, sebagaimana juga dengan agama, mereka telah dimaklumi terbebas dari kesalahan dalam segenap urusan duniawi.

☑ Metode-metode umum bagi penyusunan mekanisme Islami, yang memperlihatkan kemampuan adaptasi dari sistem-sistem tersebut dalam kondisi yang berbeda-beda. Menyarikan metode-metode ini dari sumber-sumber Islam merupakan sesuatu yang mungkin dan, seperti disebutkan sebelumnya, merupakan bagian dari 'disiplin

Islam' dalam wilayah berbeda. Bila memang mendapatkan hasil, maka penggunaan metode ini dan proses penyesuaian dengan aturan-aturannya akan sangat diperlukan.

Kesimpulan-kesimpulan Metodologis

Bertolak dari pembahasan sebelumnya, lebih jauh dapat dikatakan bahwa kita harus menemukan dan berlindung dalam sistem yang berbeda dengan mekanisme yang dihubungkan dengan zaman para imam as, dan barangkali merupakan bagian dari sebuah disiplin yang menggunakan sumber-sumber Islam; al-Quran dan sunah. Di samping itu, kita harus mencari mekanisme-mekanisme Islam yang sesuai atau cocok dengan zaman kita sendiri.

Mengingat tugas yang dapat menimbulkan rasa takjub ini, kita perlu menemukan metode yang benar untuk masing-masing kasus. Artinya, keperluan akan metode-metode yang cocok dimaksudkan, baik agar kita mencarinya dalam al-Quran dan sunah, maupun agar diterimanya mekanisme-mekanisme Islam.

Metode-metode Penemuan Sistem

Sebuah 'sistem' berhubungan dengan pandangan dunia, hukum, dan sistem-sistem yang lain. Dalam pada itu, terdapat empat cara untuk sampai pada sistem Islam melalui sumber-sumber agama. *Pertama*, pendekatan dari atas ke bawah. Yaitu melalui pemahaman lengkap perihal pandangan dunia Islam seraya memeriksa manifestasi-manifestasinya dalam fase-fase berlainan dari kehidupan manusia; darinya, kemungkinan besar, akan ditemukan sejumlah komponen sistem Islam. Ayatullah Murtadha Muthahhari berusaha merefleksi beberapa keyakinan fundamental, seperti 'keadilan' dalam bidang ekonomi, dengan menggunakan metode ini.[14] *Kedua*, pendekatan langsung. Dalam metode ini, sumber-sumber Islam—al-Quran dan hadis—dirujuk sedemikian rupa untuk menentukan beberapa komponen sistem yang berbeda-beda yang dapat digali atau disimpulkan dari sumber-sumber tersebut.[15] *Ketiga*, pendekatan bawah ke atas. Yakni dengan mempelajari hukum-hukum dan mengenali elemen-elemen tetapnya, kita dapat menemukan sejumlah komponen sistem yang menjadi dasar sistem dimaksud. Almarhum Sayid Muhammad Baqir

Sadr dalam karya monumentalnya, *Iqtisaduna* (Ekonomi Kita), berusaha membagi beberapa hal pokok sistem ekonomi Islam melalui pendekatan ini.[16] *Keempat*, pendekatan dari sistem ke sistem. Dalam prosedur ini, kita berusaha menemukan komponen-komponen suatu sistem (seperti, sistem ekonomi) dari komponen-komponen sistem lain (misalnya, sistem politik). Tentu saja metode ini dapat diterapkan hanya jika kita sudah memperoleh sebuah sistem melalui metode-metode lain.

Hanya jika seluruh pendekatan yang disebutkan sebelumnya telah diupayakan, maka dapat dikatakan bahwa kita telah mendapatkan seluruh elemen dari sistem Islam. Karena, meskipun pada dasarnya setiap pendekatan ini memadai untuk menemukan seluruh komponen sebuah sistem, kenyataannya, batasan alamiah pengetahuan kita dapat menghalangi kita memperoleh beberapa elemen melalui satu pendekatan tertentu seraya menghindarkan kita dari model-model pendekatan lain.

Tentu saja, jika kita membawa sesuatu yang bertentangan, maka itu akan membuktikan bahwa asumsi-asumsi dan kesimpulan-kesimpulan kita keliru sehingga membutuhkan perbaikan.

Perlu dicatat bahwa kita harus memiliki suatu argumen (*hujjah*) yang kuat dan dapat diterima (akal sehat), untuk menggunakan sebuah ungkapan berdasarkan teori yang legal dalam konteks seluruh pendekatan ini. Seperti diketahui, kita dapat mengatakan bahwa dalam merumuskan sistem Islam dan layanan hukum atas masyarakat, kita seyogianya bernaung di bawah metodologi hukum (fikih) yang, untuk lebih jelasnya, merupakan 'yurisprudensi tradisional dan *ijtihad* sebagaimana diamalkan penulis buku *Jawahir*'.[17]

Jelas sudah bahwasanya awal mula dari bagian-bagian komponen sistem niscaya selaras dan serupa dengan sumber pendukung hukum-hukumnya. Karena itu, dengan memberlakukan metode-metode yang berasal dari sistem tersebut agaknya sudah mencukupi untuk menarik kesimpulan ihwal hukum-hukum yang tetap, begitu pula sebaliknya.

Metode yang Berasal dari Mekanisme yang Digunakan Imam Maksum

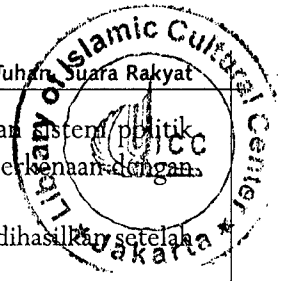
Terdapat mekanisme-mekanisme yang diberlakukan dalam setiap keadaan di masa para imam as, termasuk hal-hal tidak tetap yang dinyatakan mereka. Untuk mengidentifikasi masalah ini, kita harus

merujuk pada sumber-sumber Islam; al-Quran dan hadis, serta karya-karya sejarah di masa para imam as. Lalu dari semua itu, dibuat kesimpulan dengan menggunakan metode hukum 'fikih tradisional dan ijtihad sebagaimana diterapkan dalam *Jawahir*'. Dengan demikian, dari metode-metode yang disebutkan sebelumnya, dua di antaranya digunakan di sini. Yang pertama adalah *pendekatan langsung* guna mendapatkan elemen-elemen tidak tetap yang sesuai dengan keadaan yang terjadi di masa para imam maksum as dengan merujuk pada sumber-sumber Islam dan karya-karya sejarah pada masa itu. Dan yang kedua adalah *pendekatan dari bawah ke atas*; merujuk pada hukum-hukum dan mengidentifikasi elemen-elemen tidak tetapnya guna memperoleh keseluruhan atau sebagian dari mekanisme yang berlangsung di bawahnya.

Metode Multidisiplin Islam

Sebagaimana dinyatakan sebelumnya, mungkin-mungkin saja untuk memperoleh disiplin-disiplin (ilmu-ilmu) Islam melalui metode-metode yang mengadaptasi komponen-komponen sistem yang berbeda dengan keadaan berbeda pula. Namun, seperti terjadi sampai saat ini, belum pernah dilakukan pengujian pengalaman di wilayah ini, karena belum ada metode-metode tahan uji yang dapat diterima. Meskipun kadangkala muncul beberapa tanda yang membantunya dengan memberi jalan masuk.

Sumber-sumber Mekanisme dan Metodenya

Menemukan mekanisme yang cocok dengan situasi tertentu meniscayakan pemenuhan syarat mutlak yang berasal dari sistem Islam yang sesuai dengan wilayah tersebut. Langkah selanjutnya adalah mengenali dan menghubungkan parameter-parameter yang mempengaruhi adaptasi institusi-institusi universal dalam memberi perhatian terhadap kondisi masyarakat di wilayah itu. Seperti, misalnya, untuk mendesain mekanisme politik yang dapat diterapkan untuk Iran di era kita ini, dilakukan langkah-langkah berikut: (1) merumuskan sistem politik Islam melalui pendekatan-pendekatan yang telah disebutkan di atas; (2) mengenal dan memahami situasi politik Iran dan dunia dengan menggunakan kriteria ilmu politik; (3) mengidentifikasi parameter-parameter dalam situasi politik Iran dan

dunia yang mempengaruhi dan berhubungan dengan sistem politik Islam; (4) membuat garis besar mekanisme politik berkenaan dengan tahap-tahap yang tidak jadi dilakukan.

Hukum-hukum tidak tetap dapat dengan mudah dihasilkan setelah kita memperoleh mekanisme yang tepat.

Agama dan Sains

Dari sudut pandang teori pemikiran sistematis dalam Islam, kita dapat menarik kesimpulan bahwa fungsi utama agama adalah mengomunikasikan hal-hal penting dan mendasar yang tidak berubah, yang dapat disimpulkan dari sumber-sumber agama melalui metodologi hukum (*fiqh*). Tapi, sebagaimana terjadi pada elemen-elemen yang selalu berubah, elemen-elemen agama yang tidak berubah juga banyak terikat dengan keadaan.

Memahami faktor-faktor yang terlibat dalam sebuah situasi dan dampak dari tiap faktor tersebut dalam wilayah tertentu berhubungan dengan ilmu pengetahuan manusia. Ilmu politik mempelajari hubungan-hubungan dan perilaku politik serta faktor-faktor penyebabnya berikut efek yang ditimbulkan masing-masing faktor tersebut dalam situasi politik sebuah masyarakat. Dengan demikian, di samping memerlukan sistem politik Islam demi merumuskan mekanisme politik, kita juga membutuhkan ilmu politik yang dapat menggambarkan situasinya kepada kita. Kebutuhan ini dapat dipenuhi lewat kolaborasi kalangan ahli hukum Islam (para mujtahid) dan orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan berbeda-beda..[18]

Manajemen Fakih, Manajemen Saintifik

Berikutnya adalah menarik garis besar yang sangat umum perihal posisi agama dalam kehidupan manusia. Sebagaimana maklum, agama bertujuan meletakkan kehidupan manusia di atas jalan (menuju) kesempurnaan, kemakmuran, dan kebahagiaan yang hakiki dengan menegakkan sejumlah prinsip dan institusi universal. Dalam hal ini, 'manajemen', dari sudut pandang Islam, merupakan sebentuk pengorganisasian seluruh potensi dalam masyarakat yang mendekati perwujudan ideal-ideal luhur keislaman. Di samping bimbingan Tuhan, manajemen juga memerlukan ilmu pengetahuan yang tidak tetap yang merupakan buah pikiran manusia. Ilmu-ilmu pengetahuan, hasil-hasil

pengalaman dan pemikiran ini, memungkinkan manusia memahami perbedaan situasi dan menjadi semacam parameter untuk mengukur fenomena yang berbeda. Namun demikian, kemampuan ini akan bernilai dan bermanfaat hanya jika (kemampuan) itu diabdikan untuk agama. Manajemen *faqih*, atau dalam konteks yang lebih luas dan jelas, 'manajemen agama', sama sekali tidak menolak 'ilmu pengetahuan atau sains'. Manajemen agama jauh dari sikap menentang 'manajemen saintifik'. Manajemen agama justru menekankan penerapannya secara bijaksana dan komprehensif.

Di sisi yang lain, adakalanya timbul kekeliruan asumsi bahwa 'manajemen atau administrasi *faqih*' hanya memiliki sedikit, kalau bukan malah tidak sama sekali, kesamaan dengan ilmu pengetahuan (sains) dan rasionalitas; bahkan tak jarang dianggap bertentangan secara terang-terangan dengan 'manajemen saintifik'. Acapkali 'pertentangan' ini ditekankan sebagai hal utama untuk menunjukkan bahwa 'menjalankan roda kemasyarakatan di atas dasar nilai-nilai agama' melalui 'metode-metode saintifik' berlawanan dengan dirinya sendiri. Implikasi dari asumsi seperti ini adalah menjadikan mustahil menjalankan roda kemasyarakatan di atas basis nilai-nilai ketuhanan. Atau, menyatakan ilmu pengetahuan eksperimental yang bebas dari penilaian norma sosial merupakan hal yang sungguh-sungguh diragukan. Banyak dari mereka yang menerima gagasan 'pertentangan' ini enggan atau menolak menanyakan kemungkinan adanya pemerintahan yang berhubungan dengan ideal-ideal agama[19] atau membuktikan kekeliruan pernyataan bahwa ilmu pengetahuan terbebas dari penilaian norma sosial dalam masyarakat.[20]

Kadangkala 'pertentangan' antara 'manajemen/administrasi fakih' dan 'manajemen saintifik' ini diberi kategori-kategori berbeda sesuai dengan pokok-pokok pembicaraan yang berlainan. Dalam beberapa kasus, hal ini dapat dibenarkan, meskipun bukan berarti bahwa manajemen dan pemerintahan agama tidak harmonis dengan ilmu pengetahuan. Melainkan (hendak) menunjukkan kebutuhan revisi dan reinterpretasi melalui penemuan-penemuan studi keagamaan dan ilmu pengetahuan eksperimental.

Sebagian fenomena tidak tetap, yang bergantung pada keadaan, dalam wilayah agama terkadang diperhitungkan sebagai bersifat

universal yang ternyata inkonsisten dengan realitas yang terjadi di masa sekarang ini. Serupa dengannya—karena berada di luar pengadilan ilmu pengetahuan—masalah-masalah yang melibatkan penilaian norma sosial masyarakat adakalanya dikemukakan lewat pernyataan-pernyataan tak berdasar perihal universalitas dengan menggunakan pembenaran dari cabang-cabang pengetahuan yang berada di luar wilayah konsep-konsep agama.

Sekilas Sistem Politik Islam

Teori pemikiran sistematis' menyuguhkan argumentasi bahwa Islam memuat seperangkat elemen yang tidak berubah, abadi, tak terikat ruang dan waktu, dan selaras, sekaligus membentuk apa yang kita sebut sebagai 'sistem'. 'Politik' selalu eksis dan merupakan salah satu aspek terpenting dalam kehidupan masyarakat. Islam juga merupakan sebuah sistem politik yang bersifat komprehensif, masuk akal, dan berdimensi nasional dan internasional. Sistem Islam ini memuat doktrin dan seperangkat institusi yang berlaku universal.

Meskipun pada kenyataannya 'sistem politik Islam' itu inklusif terhadap semua sistem lain, seperti ekonomi, hukum, dan pendidikan, namun secara teoritis, sistem politik Islam memiliki kekhasan sehingga dapat digambarkan secara tersendiri.[]

Catatan Akhir

[1] Lihat John Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, 1989.

[2] Apa yang mengikuti kemudian adalah edisi ketiga dari teori ini. Edisi pertama dan kedua dalam bentuk esai telah dipresentasikan, yang secara berturut-turut berjudul "*The General Structure of the Islamic System of Economics*" dan "*The Theory of Systematic Thought in Islam*". Edisi keempat sedang dalam penyelesaian, berjudul "*The Theological Foundations of Ijtihad*". Lihat Mahdi Hadavi Tehrani, "*The General Structure of the Islamic System of Economics*", Proceedings of the Fifth Conference on Koranic Sciences and Concepts (bahasa Persia), Qum, 1993. Dan Mahdi Hadavi Tehrani, "*Theory of Systematic Thought in Islam*" (*Nazariye_ye Andishe_ye Modavvan dar Eslam*), Proceedings of the Conference on Surveying the Legal Foundations of Imam Khomeini's Thought, the Role of Time and Place in Ijtihad, 1995, vol. 3.

[3] Ini disebut 'berasal dari hukum Tuhan'.

[4] Juga disebut 'berasal dari hukum-hukum *wila'i* (dari wilayah)

[5] Seperti penggunaan zakat sebagaimana dilihat sebagian fukaha.

[6] *Diyah* adalah 'uang yang harus dibayar si pembunuh sebagai ganti rugi'.

[7] Ketika orang yang membunuh tidak mempunyai kebencian yang direncanakan terlebih dahulu dan tidak memiliki keinginan melakukan sesuatu yang berpuncak pada pembunuhan, maka ia dikatakan sebagai pembunuh, melakukan kecerobohan, dan bertindak dengan 'penuh ketidakhati-hatian' (*khata_ye mahz*). Contoh, ketika seseorang membidik seekor burung tapi meleset dan menewaskan seorang manusia.

[8] Dengan *'aqilah*, di tempat pertama, bermakna hubungan darah seperti saudara, paman, dan anak-anak mereka.

[9] Kami akan menjelaskan terminologi 'sistem' dan 'institusi' dalam teori pemikiran sistematis berikutnya.

[10] Untuk diskusi lebih lanjut, lihat Hassan Ali Karbalaian dan Muhammad Riza Kasyifi, *Fehrest_e Sakhtar_e Mantiqi_ye Andishe_ye Siyasi dar Eslam* (*A Survey of the Logical Structure of Thought in Islam*), ed. Mahdi Hadavi.

[11] *Ibid.*

[12] Seperti yang akan kita lihat, perintah-perintah yang tetap, wajib atau tidak wajib, dengan jelas membentuk institusi-institusi dan menghubungkan semua itu dalam sebuah cara atau perilaku sistemik. Namun dalam realitas, perintah-perintah tetap itu dibentuk atas dasar institusi-institusi universal.

[13] Secara sepintas lalu, kita akan mendiskusikan batas, tahap, dan cara penerapan mekanisme-mekanisme yang digunakan para imam maksum as.

[14] Keterangan ini ditemukan dalam sebuah buku tentang ekonomi yang ditulisnya namun tidak diterbitkan.

[15] Saya telah menggunakan prosedur ini dalam, "*Struktur Umum Sistem Ekonomi Islam menurut al-Quran*" (Persia), Proceedings, Konferensi ke-5 tentang Disiplin-disiplin dan Konsep-konsep al-Quran, Qum, 1992.

[16] Sayid Muhammad Baqir Sadr, *Iqtisaduna fi Ma'alim al-Ra'isiya*, Beirut, 1982.

[17] Imam Khomeini dalam *Mansyur_e Ruhaniyyat* (Bab Ulama) mengatakan, "Mengenai metode pendidikan agama (religius) dan penelitian dalam pesantren-pesantren, saya yakin terhadap fikih (yurisprudensi) tradisional dan ijtihad (interpretasi independen) sebagaimana dipraktikkan penulis *Jawahir* (*Jawahir al-Ahkam* karya Syeikh Muhammad Hassan Najafi) dan tidak mendukung yang lain. Itu merupakan metode ijtihad yang benar." Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam pandangan Imam Khomeini, fikih tradisional dan ijtihad sebagaimana diamalkan penulis Jawahir adalah sebuah metode, sebuah pendekatan untuk mendapatkan pengetahuan tentang Islam yang lebih baik daripada bagian pokok tertentu. Lihat Mahdi Hadavi, "*PemerintahanYurisprudensi (Fikih) dan Pemerintahan yang Didasarkan atas Fikih*" dalam *Risalat* (harian berbahasa Persia, 1994), edisi

khusus peringatan tahun ke-5 wafatnya Imam Khomeini.

[18] Untuk diskusi lebih lanjut, lihat. Mahdi Hadavi, "*Kebutuhan-kebutuhan Manusia dan Agama yang Abadi*", dalam *Majalle_ye Ma'arif* (bahasa Persia), 12, 1994.

[19] Tentu saja sebagian orang mengemukakan hal itu, baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi!

[20] Mereka tidak akan pernah menerima kenyataan bahwa cabang-cabang pengetahuan bergantung pada tingkatan-tingkatannya karena hanya akan melemahkan klaim-klaim mereka terhadap saintifisme.

WILAYAH AL-FAQIH

Analisis Konseptual

Dalam bahasa Arab, kata '*wilayah*' berakar dari kata '*wali*' yang, menurut istilah kalangan leksikograf Arab terkemuka, merupakan unit terkecil (tunggal) dalam bahasa yang mengandung makna tunggal; kedekatan, daya tarik/hubungan dekat/ persamaan/pertalian.[1]

Dalam bahasa Arab, terdapat tiga makna yang tercatat untuk kata '*wali*': (1) teman; (2) setia, berbakti; (3) pendukung/penyokong. Di samping ketiga arti ini[2], dua arti lain disebutkan untuk kata '*wilayah*': (1) kekuasaan (tertinggi) dan penguasaan; (2) kepemimpinan dan pemerintahan.[3]

Dalam bahasa Persia, kata '*wali*' memiliki sederet arti, seperti teman, pendukung, pemilik, pelindung, pembantu, dan penjaga. Begitu pula kata '*wilayah*', yang bermakna mengatur, memerintah.[4]

Kata '*wilayah*' dalam *wilayah al-faqih* berarti pemerintahan dan administrasi/pengelolaan. Sebagian orang meletakkan makna ini untuk mendapatkan pengertian 'pengendalian/kontrol, penguasaan, jabatan', 'hakim', dan 'kekuasaan tertinggi' yang menunjukkan otoritas '*wali*' (sang pembawa *wilayah)* atas '*mawla 'alayh*' (orang yang bergantung pada atau menjadi objek *wilayah*).[5] Namun demikian, *wilayah* yang bermakna pengawasan dan melaksanakan urusan-urusan '*mawla 'alayh*'— sebagaimana dikatakan bahwa 'pemimpin adalah pelayan masyarakat— adalah memberi pelayanan kepada '*mawla 'alayh*', bukan melakukan pembebanan atau pemaksaan atasnya.

Di samping itu, *wilayah* juga digunakan dalam dua permasalahan dalam terminologi hukum (*fiqhi*). Yakni: (1) apabila *mawla 'alayh* tidak

dapat melaksanakan urusan-urusannya sendiri dikarenakan meninggal dunia, bodoh, gila, dan masih di bawah umur; (2) ketika *mawla 'alayh* dapat memelihara/menjaga urusan-urusannya sendiri, namun terdapat persoalan dan tanggung jawab yang memerlukan perjanjian dan pengawasan—*wilayah*—orang lain.

Wilayah al-faqih mengacu pada permasalahan yang disebut terakhir (poin ke-2 di atas). Sebab seorang fakih (ahli hukum/penasihat hukum), yang mempunyai *wilayah* atas masyarakat, memikul tanggung jawab perwalian terhadap setiap orang termasuk para fakih lain, bahkan juga dirinya sendiri. Hal ini bukan karena tanggung jawab dari 'masyarakat kepada masyarakat', seperti ditekankan sebagian orang—dengan membandingkan *wilayah al faqih* dengan *wilayah* (pemeliharaan/ perwalian) atas orang mati atau *qussar* (orang yang tidak mampu: gila, bodoh, kekurangan, dan anak di bawah umur), melainkan karena kenyataan bahwa setiap masyarakat memerlukan seseorang untuk bertanggung jawab atas urusan-urusan kemasyarakatan tersebut.[6]

Imam Ali bin Abi Thalib as mengatakan, "Setiap masyarakat memerlukan seorang pemimpin, apakah ia itu adil atau zalim."[7] Ini merupakan kebutuhan masyarakat. Di mana pun sebuah masyarakat atau kelompok dibentuk, di situ pasti muncul persoalan-persoalan kemasyarakatan dan tanggung jawab yang perlu dipikul seorang pemimpin atau pengelola/administrator. Tentu saja Islam mensyaratkan sang pemimpin atau pengelola dimaksud memiliki sejumlah kualifikasi. Dan untuk *wilayah al-faqih,* kualifikasi terpentingnya ialah meraih kemampuan *fiqaha* (tingkat tertentu yang menjadikan seseorang disebut fakih).

Sebagaimana telah diketahui, seorang fakih mempunyai *wilayah*, perwalian atau pemerintahan, atas masyarakat (atau rakyat) sebagai seorang pengurus atau pengelola yang mendorong mereka (masyarakat tersebut) meraih apa yang diidamkan Islam. Seperti telah didiskusikan sebelumnya, sesungguhnya *wilayah* adalah manifestasi manajemen agama.

Urgensi *Wilayah al-Faqih* dalam Sistem Politik Islam

Dengan meneliti 'sistem politik Islam' dan mengidentifikasi doktrin politiknya, kita akan menemukan salah satu dari dasar-dasar doktrin

itu yang disebut dengan '*wilayah al-faqih*' di masa kegaiban Imam Zaman as. Dalam batas tertentu, 'penegasan *wilayah* Tuhan, kekuasaan tertinggi di dunia penciptaan, dan undang-undang Tuhan' atau '*wilayah* para imam maksum as dari Nabi Muhammad saw kepada penerus atau imam terakhir (*wasi*)' merupakan salah satu dasar pandangan doktrin politik Islam.

Oleh karena itu, '*wilayah al-faqih*' merupakan bagian terpenting dan komponen universal dalam 'sistem politik Islam', tanpa memandang masalah pelaksanaan sistem dan variasi mekanisme politiknya. Hanya bentuk-bentuk pemerintahan atau mekanisme yang diterima Islam sajalah yang dijamin, yakni kedudukan fakih di era kegaiban Imam Zaman sebagai pemimpin dan pemegang posisi utama sekaligus terdepan dalam masyarakat Muslim.

Latar Belakang Sejarah

Sebagian pihak menganggap bahwa ide '*wilayah al-faqih*', dalam arti seorang *mujtahid* (seorang yang telah mencapai tingkat ijtihad) memikul tanggung jawab atas kehidupan masyarakat Islam, semacam novel sejarah pemikiran Islam dan merupakan usaha untuk memutar kembali cerita yang berjalan mundur ke masa dua abad silam. Mereka menyatakan bahwa tak seorang pun dari fakih Syi'ah atau Suni yang menerima sebagai dalil bahwa fakih—di samping otoritasnya mengeluarkan fatwa-fatwa dan dalam kapasitasnya sebagai pemilik otoritas fikih (ilmu hukum)—berhak mengendalikan pemerintahan atau menduduki tahta kepemimpinan pada satu atau seluruh negara Islam atau bahkan semua negara di dunia. Adalah Mulla Ahmad Naraqi, alias Fadhil Kasyani 'Ali Syah (fakih terakhir dinasti Qajar di Iran), yang pertama kali mengemukakan gagasan ini kurang dari dua abad lalu. Tambahan pula, alasan untuk mengangkat isu ini dikatakan Naraqi sebagai upaya meraih dukungan menjadi penguasa selanjutnya![8]

Tentu saja jika Naraqi benar-benar ingin menjadi penguasa, maka pengajuan ide itu akan jauh lebih berguna demi meraih maksud yang diinginkan—seperti dilakukan beberapa ulama sebelumnya—dengan mengacu pada hadis-hadis seperti 'sultan adalah bayangan Tuhan'[9], serta menerapkan hadis-hadis tersebut untuk sang penguasa/raja yang melahirkan pengandaian bahwa kepatuhan padanya tak lain merupakan

kewajiban ketuhanan dan agama. Sebagaimana adanya, ia malah menyatakan kepemimpinan dan kekuasaan tertinggi sebagai hak fakih; sebuah ungkapan yang tak akan pernah dapat diatributkan kepada seorang raja.[10]

Barangkali ada yang keberatan bahwa kalaupun ia adalah orang pertama yang membenarkan pemerintahan sebagai hak fakih, maka kemudian, itu akan melegitimasi kekuasaan raja dengan melakukan sokongan dalam kapasitasnya sebagai seorang fakih. Namun, muncul pertanyaan selanjutnya; mengapa ia harus melakukannya dengan cara berbelit-belit dan bukan langsung menyatakan bahwa raja merupakan representasi (bayangan) Tuhan dan kepatuhan padanya adalah sebuah kewajiban?

Atau, katakanlah bahwa Naraqi menaruh perhatian pada kekuasaan dengan mengatributkan mitos ini pada Islam dalam upaya memuaskan hasrat pribadinya. Namun kemudian, berdasarkan fitnah dan analisis yang cenderung menyederhanakan ini, kita akan mengatakan bahwa kehidupan dan kepribadian orang besar ini penuh dengan kebohongan. Dengan begitu, kita berarti sepakat dengan orang-orang yang menyangka dirinya lebih baik daripada sang fakih saleh dan telah menjadi teladan moralitas itu (semoga Allah menerimanya).

Jauh melampaui semua kisah menyedihkan itu, berdasarkan sebuah investigasi saintifik dalam lapangan sejarah pemikiran Islam di masa kini, terlihat dengan jelas bahwa gagasan pengelolaan masyarakat oleh para fukaha adil di era kegaiban—yang dibenarkan dalam Islam—telah dijadikan sebagai aksioma pemikiran Syi'ah, sehingga diskusi-diskusi yang mengorbit di seputar akibat-akibat dari ide ini lebih disukai ketimbang membicarakan dasar-dasarnya.

Syeikh Mufid (meninggal 1022) merupakan salah seorang fakih besar Syi'ah abad ke-4 dan ke-5 Hijriyah. Dalam karyanya, *al-Muqna'i*, yang mendiskusikan tentang kewajiban agama untuk ber-*amar ma'ruf* dan *nahi munkar* berikut penjelasan tentang tahap-tahap pelaksanaannya, ketika sampai pada tahap terakhir yakni masalah membunuh dan melukai, ia menulis,

"Tanggung jawab seseorang untuk melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* tidak berhak untuk membunuh atau melukai apabila tidak diberi otoritas oleh sultan atau penguasa di zamannya yang telah

ditunjuk sebagai penjaga dan penguasa masyarakat."

Ia melanjutkan,

"Menerapkan sanksi dan perintah agama bergantung pada penguasa Islam atau hakim-hakim agama (*hakim syar'i*) yang ditunjuk Tuhan. Mereka adalah imam maksum as dan orang-orang yang ditunjuk mereka sebagai penguasa dan hakim; para imam maksum telah memberi kepercayaan pembuatan keputusan tentang ini, yang mana mungkin dilakukan, kepada para fakih Syi'ah mereka."[11]

Dalam penekanan ini, yang secara jelas melahirkan kekhawatiran penguasa tiran, Syeikh Mufid mengajukan gagasan bahwa penguasa atau pemimpin yang ditunjuk oleh Tuhan merupakan (sosok) yang diakui sebagai pemegang otoritas untuk menyuruh atau melarang melukai dan membunuh dalam konteks *amar ma'ruf nahi munkar*. Selanjutnya, ia memerinci 'pelaksanaan perintah' tersebut dengan contoh yang jelas dalam *amar ma'ruf nahi munkar* serta mendukung implementasi tugas penting ini melalui para penguasa (baca: pemimpin-pemimpin) yang ditunjuk Tuhan dengan urutan seperti ini: (1) imam-imam maksum as yang secara langsung ditunjuk Tuhan sebagai pemimpin masyarakat Islam dan pelaksana hukum-hukum dan sanksi-sanksi Tuhan[12]; (2) penguasa-penguasa yang ditunjuk imam-imam maksum as sebagai pemimpin masyarakat Islam; (3) para fukaha Syi'ah yang ditunjuk imam-imam maksum as sebagai para pemimpin masyarakat Islam sekaligus pelaksana syariat Islam (hukum-hukum yang sesuai dengan al-Quran dan hadis).

Dengan demikian, di samping pemerintahan dan kepemimpinan Imam maksum as yang merupakan aksioma dalam pemikiran Syi'ah, Syeikh Mufid juga menunjukkan adanya wakil khusus dari imam maksum. Mereka secara individual ditunjuk sebagai pemimpin politik, seperti Malik Asytar di zaman Imam Ali bin Abi Thalib as, atau 'empat wakil' di era kegaiban kecil (*al-ghaybat as-sughra*) Imam Zaman as, serta wakil umum yang tidak ditunjuk secara khusus untuk bertanggung jawab atas kepemimpinan, yakni para fakih Syi'ah.

Tentu saja Syeikh Mufid mempertimbangkan kenyataan bahwa mungkin saja para fakih Syi'ah tidak dapat menunaikan tanggung jawab Ilahi ini. Oleh karena itu, ia memberikan persyaratan 'yang mana mungkin dilakukan'. Selanjutnya ia membicarakan kasus-kasus di mana terbuka satu kemungkinan yang lebih besar dalam memenuhi bagian

dari tugas ini, "Jika mungkin dilakukan seorang fakih untuk melaksanakan keputusan hukum Islam bagi anak-anaknya dan para tahanan, serta menghindari perlakuan tiranik, 'penyabot kekuasaan' pemimpin, maka ia harus melakukannya."[13]

Ulasan-ulasan yang mendalam ini memperlihatkan penekanan pemikiran Syi'ah dalam banyak periode sejarah Islam dan menjadi saksi atas posisi yang tak diragukan dan nyata-nyata jelas perihal gagasan *wilayah al-faqih* dalam pemikiran dan budaya Syi'ah.

Syeikh Mufid lalu membicarakan masalah lain, yakni mengenai kemungkinan penempatan hukum-hukum Ilahi dan kewajibannya dalam praktik,

"Dan ini (penerapan hukum-hukum Islam) secara nyata mendukung seseorang (fakih) yang telah ditunjuk pemegang kekuasaan atas tugas tersebut, atau telah ditunjuk olehnya sebagai orang yang bertanggung jawab atas sejumlah urusan pokok yang dimilikinya. Maka, ia harus melaksanakan keputusan hukum Islam, menerapkan perintah-perintah hukum agama, ber-*amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, serta berjihad melawan kaum kafir."[14]

Artinya, jika penguasa tiranik dan penyabot tahta kepemimpinan menunjuk seorang fakih untuk menduduki sebuah posisi di mana ia dapat mengimplementasikan syariat tanpa membahayakan dirinya, ia harus melaksanakan tugas tersebut. Di sini, Syeikh Mufid menunjukkan empat persoalan pokok: (1) melaksanakan hukum-hukum Islam yang bersandar pada kekuasaan pemimpin/penguasa Islam; (2) pelaksanaan dan penguatan aturan hukum Islam yang meliputi seluruh perintah hukum dan tugas-tugas agama bergantung pada fakih yang harus mengerahkan segenap kemampuannya untuk menjamin aturan Islam seluruhnya berlaku pada segenap urusan umat Islam; (3) menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, yang pada tingkatnya yang lebih tinggi menjadi perhatian pemimpin Islam; (4) berjihad dan berjuang melawan kaum kafir, yang berarti bertahan melawan dan juga menyerang mereka.[15]

Sekali lagi, Syeikh Mufid memberi fokus pada persoalan ini demi sebuah upaya menghapus justifikasi yang tidak benar dan interpretasi yang tidak rasional,

"Ini adalah kewajiban para fakih Syi'ah—bila hal ini mungkin dilakukan dan mereka selamat dari penganiayaan orang jahat—untuk

mengumpulkan saudara-saudara seagamanya dalam shalat Jum'at, shalat dua hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha), shalat minta hujan, serta shalat gerhana bulan dan gerhana matahari. Mereka harus menghakimi dengan adil, mendamaikan orang-orang berperkara yang tidak dapat menunjukkan bukti, dan melaksanakan semua hal yang telah diperintahkan Islam untuk para hakim. Karena para imam maksum as—sesuai perkataan mereka dan hadis-hadis sahih yang telah dibuktikan kebenarannya oleh kalangan ahli hadis—telah mempercayakan kepada para fukaha untuk melaksanakan semua tanggung jawab ini, pada kondisi yang mungkin dilakukan."[16]

Di sini, Syeikh Mufid menggarisbawahi dua poin penting: (1) pelaksanaan shalat seperti shalat Jumat, Idul Fitri dan Idul Adha, shalat minta hujan; (2) penengahan perkara dan pemutusan kehakiman. Ia menganggap dua hal ini menjadi tanggung jawab para fakih yang ditunjuk melalui hadis-hadis sahih dan otoritatif dari para imam maksum as. Kita akan mendiskusikan hadis-hadis berkenaan dengan *wilayah al-faqih* ini dengan lebih detil kemudian. Namun demikian, di sini kita perlu memperhatikan hal yang sangat penting, yaitu hadis-hadis sahih tentang shalat Idul Fitri dan Idul Adha secara eksplisit[17] sementara tentang shalat Jumat secara implisit,[18] mengajukan adanya persyaratan akan kehadiran 'imam yang adil' (*imam al-'adil*). Oleh karena itu, sejumlah fakih menafsirkan 'imam yang adil' atau 'imam yang punya integritas' (*imam al-'adil*) sebagai imam maksum (*imam al-ma'sum*) sehingga tidak menganggap wajib melaksanakan shalat-shalat tersebut selama masa kegaiban Imam Zaman. Namun Syeikh Mufid, yang memahami posisi para fukaha Syi'ah sebagai wakil-wakil 'imam yang adil', menyatakan bahwa pelaksanaan shalat-shalat yang disebutkan di atas menjadi tugas para fukaha (selama masa kegaiban). Ini sesuai pernyataan Syeikh Mufid sebelumnya tentang 'berjihad melawan kaum kafir' sebagai salah satu tanggung jawab para fakih—mengingat adanya batasan jihad dan pernyataan hadis-hadis bahwa jihad bergantung pada kehadiran seorang imam yang wajib dipatuhi.[19] Sebagian fakih berpendapat bahwa kata 'imam' dalam hadis-hadis ini merujuk hanya pada imam maksum as sehingga melarang menyatakan perintah berjihad bagi fakih. Sebaliknya, Syeikh Mufid meyakini bahwa fakih Syi'ah yang ditunjuk para imam maksum as sebagai wali atau penjaga urusan-urusan

di masa kegaiban, adalah sosok rujukan sesuai ungkapan 'seorang imam yang kepatuhan padanya diwajibkan', dan dengan demikian dapat memerintahkan jihad sesuai batasannya.

Sosok fakih besar ini sekali lagi menggarisbawahi prinsip *wilayah al-faqih* dan pemerintahan fukaha untuk umat Islam di masa kegaiban, yang diberi kekuasaan atau wewenang oleh para imam maksum as. Ulasan-ulasannya yang tak ternilai ini masih hidup berkilauan setelah lebih dari satu milenium meskipun sebagian orang tidak lagi atau memang tak ingin mengungkapkannya.

Pada pembicaraan tentang 'rampasan perang' (*anfal*) dan pernyataan bahwa *anfal* adalah milik Rasulullah saw dan penerusnya, yakni imam-imam maksum (Ahlulbait), Syeikh Mufid menulis, "Tak seorang pun dapat melakukan sesuatu terhadap apa yang kita hitung sebagai *anfal* tanpa seizin imam yang adil."[20]

Berdasarkan pernyataan ini—yang berhubungan dengan apa yang telah dibahas sebelumnya dan apa yang dikatakan tentang *amar ma'ruf nahi munkar*—kita dapat menyimpulkan bahwa, sebagaimana ulama Syi'ah lainnya, Syeikh Mufid memaknai 'imam yang adil' atau 'imam yang punya integritas' (*imam al-'adil*) ialah seseorang yang memerintah karena ditunjuk Allah, yakni seseorang yang ditunjuk secara langsung oleh Allah atau yang ditunjuk mereka yang ditunjuk Allah. Berlawanan dengan konsep ini, kita melihat adanya gagasan tentang 'penyabot kekuasaan imam (pemimpin, penguasa, raja)', atau 'penyabot kekuasaan sultan' atau 'pemimpin yang tiran', dan sebagainya, yang berarti seorang penguasa yang kekuasaannya tidak dibenarkan oleh Allah Swt, yang mana kepatuhan dan kesetiaan padanya bertentangan dengan kewajiban agama. Ini menunjukkan bahwa 'imam (pemimpin/penguasa) yang adil' dan pernyataan serupa lainnya bukan berarti pemimpin-pemimpin aktual yang memerintah secara adil, sebagaimana penyabot kekuasaan sultan dan pernyataan serupa (juga) tidak mengacu pada para penguasa yang memerintah secara tiranik. Pemimpin yang disebut pertama adalah seorang penguasa yang pemerintahannya didukung agama, sedangkan yang disebut kemudian adalah seseorang yang pemerintahannya bertentangan dengan agama.[21]

Meneliti pandangan-pandangan para fakih besar Syi'ah lainnya tentang *wilayah al-faqih* akan membantu mengklarifikasi latar belakang

sejarah dalam diskusi kita.[22]

1. Muhaqqiq Hilli (w. 1277)

"Merupakan sebuah perintah bahwa 'bagian imam' (*hissat al-Imam*) dibagikan secara adil kepada mereka yang layak menerimanya oleh orang yang mempunyai otoritas disebabkan kedudukannya sebagai wakil (*niyabah*) imam; sebagaimana dirinya juga bertanggung jawab untuk menunaikan berbagai kewajiban [agama] semasa kegaiban imam maksum."

Zainuddin bin 'Ali Amili, alias Syahid Tsani (w. 1559), menerangkan,

"Makna 'orang yang memiliki otoritas karena pendelegasian dari imam' adalah fakih adil Syi'ah yang memenuhi seluruh persyaratan untuk mengeluarkan fatwa-fatwa. Sebab, orang seperti ini adalah wakil dan yang ditunjuk Imam Zaman (Imam Mahdi)."[23]

2. Muhaqqiq Karaki (w. 1561)

"Para fukaha Syi'ah mempunyai konsensus pada satu titik bahwa fakih yang memenuhi syarat penuh/lengkap (*faqih jami' asy-syarait*), yang disebut mujtahid, adalah wakil atau deputi (*naib*) imam-imam maksum as dalam semua urusan berdasarkan konsep perwakilan (*niyabah*). Oleh karena itu, adalah wajib merujuk kepadanya dan menerima keputusannya dalam hal persengketaan dan proses pengadilan. Jika diperlukan, ia dapat menjual harta benda suatu kelompok (pihak) yang menolak membayar apa yang harus dibayarnya. Ia mempunyai *wilayah* atas orang-orang yang memiliki kekurangan (*ghuyyab*), anak-anak, bodoh (*safih*), bangkrut, dan secara umum atas semua permasalahan itu di mana tanggung jawabnya melekat pada pemimpin yang ditunjuk para imam maksum as. Riwayat dari Umar bin Hanzalah serta riwayat-riwayat serupa lainnya membuktikan dalil ini."[24]

Karaki melanjutkan,

"Jika mempelajari kehidupan dan pekerjaan ulama besar Syi'ah seperti Sayid Murtadha, Syeikh Thusi, Bahrul 'Ulum, dan Allamah Hilli secara tidak berat sebelah, seseorang akan menemukan bahwa *wilayah al-faqih* ini adalah apa yang telah mereka lakukan dan amalkan yakni menggabungkan dalam tulisan-tulisan mereka apa yang mereka yakini sebagai kebenaran dan otentik."[25]

3. Maula Ahmad Muqaddas Ardabili (w. 1585)

Dalam masalah hak istimewa dari pembayaran zakat kepada fakih, ia menulis,

"Alasan untuk ini (*wilayah al-faqih*), sebagaimana disebutkan sebelumnya, ialah bahwa fakih memahami paling baik tentang bagaimana membelanjakan dan membagikannya secara adil. Semua orang merujuk kepadanya dalam bidang penghidupan masing-masing sehingga mengetahui siapa yang mesti lebih dahulu memperoleh hak atas hal-hal ini. Fakih adalah deputi dan pelanjut imam maksum as.. Oleh karena itu, apa pun yang diberikan kepadanya berarti diberikan kepada imam maksum as."[26]

Hajj Aqa Riza Hamidani (w. 1904) juga menganggap pembayaran (*khumus*, dan lain-lain) kepada fakih sebagai pembayaran untuk Imam ke-12, "Karena menerima (keyakinan) bahwa fakih adalah wakil dari Imam (Mahdi) berarti bahwa pembayaran kepadanya sama dengan pembayaran kepada Imam as."[27]

4. Jawad bin Muhammad Husayni 'Amili (w. 1811)

Ulama besar ini adalah penulis buku tentang kekuasaan, *Miftah al-Karamah,* dan sosok yang memiliki otoritas tak diragukan lagi dalam pandangan para fakih Syi'ah. Ia percaya bahwa fakih adalah wakil yang ditunjuk Imam Zaman, Imam Mahdi (semoga Allah mempercepat kehadirannya),

"Fakih ditunjuk Imam Zaman dan ini didukung argumen (akal), *ijma'*,[28] riwayat-riwayat, dan hadis-hadis. Argumennya: jika fakih bukan wakil atau pembantu Imam Zaman maka masyarakat akan terjerembab dalam jurang kesukaran dan kehidupan mereka akan terlempar jauh ke lembah kesesatan. *Ijma'*: setelah mencapai ini—sebagai kasus yang dibicarakan—kita dapat menyatakan bahwa ulama Syi'ah memiliki kesepakatan dalam masalah penting ini dan kesepakatan bulat adalah otoritatif. Hadis-hadis: hadis-hadis berisi bukti yang cukup dan meyakinkan untuk masalah ini. Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan Shaduq[29] dalam *Ikmal ad-Dîn*, di mana Imam Mahdi menjawab pertanyaan Ishaq bin Ya'qub dengan menulis seperti ini, 'Dalam masa kegaiban merujuklah pada para perawi hadis kami, karena mereka adalah *hujjah*-ku untuk kalian, dan aku adalah *hujjah* Allah.'"[30]

5. Mulla Ahmad Naraqi (w. 1829)

Ia menganggap bahwa fakih mempunyai *wilayah* (otoritas) atas dua permasalahan.

Pertama, fakih mempunyai *wilayah* atas apa pun seperti dimiliki Nabi saw dan imam-imam maksum, sebagai pemimpin atas masyarakat dan benteng pertahanan Islam. Fakih mempunyai *wilayah* itu kecuali masalah-masalah yang, menurut *ijma'* atau nash yang jelas, berada di luar ruang lingkup *wilayah* seorang fakih.

Kedua, fakih mempunyai *wilayah* atas apa pun yang berhubungan dengan masalah spiritual dan keduniaan masyarakat yang perlu diselesaikan, karena [beberapa alasan]: akal dan tradisi memerlukan itu; mata pencaharian dan keselamatan banyak orang bergantung pada hal ini dan hal yang dimaksud meliputi perbaikan urusan-urusan dunia dan akhirat; hukum Ilahi telah memandatkan demikian; para fukaha memiliki kesepakatan atas perkara ini; hadis-hadis yang memuat prinsip agar manusia mengupayakan hal-hal tidak merugikan, menghindari penderitaan dan keadaan yang menghimpit; penghindaran kerusakan atas kaum Muslimin, dan hal-hal lain yang memerlukan jalan keluar; Islam membolehkan dan tidak membolehkan pengaturan tanpa menunjuk seorang atau beberapa orang secara khusus untuk perkara ini; atau kita mengetahui bahwa permasalahan ini harus diselesaikan dan Islam juga mengizinkan penanganan masalah ini tapi belum diketahui, siapa orang yang memikul tanggung jawab hal tersebut. Fakih bertanggung jawab untuk semua masalah ini.

Alasan untuk yang pertama (bahwa fakih memiliki *wilayah* atas apa yang dimiliki Nabi saw dan para imam maksum dengan anggapan adanya batasan pada kasus-kasus yang terdapat bukti kuat)—di samping kesepakatan para fakih yang menganggap ini sebagai suatu kebenaran yang telah diketahui umum dalam yurisprudensi (hukum) Islam—ialah hadis-hadis yang dengan jelas memberi penekanan pada hal ini.

Begitu juga alasan untuk yang kedua (*wilayah* dalam urusan-urusan di mana hukum-hukum suci dalam Islam tidak mengizinkan meninggalkannya tanpa dilaksanakan), juga memiliki dua dalil selain adanya konsensus para fukaha....[31]

6. Mir Fattah Abdul Fattah (w. 1849)

Ia mengajukan argumentasi perihal *wilayah al-faqih* di bawah ini.

Pertama, 'permufakatan yang diperoleh'[32] (*ijma' al-muhassal*) adalah salah satu dalil *wilayah al-faqih*. Sebagian mungkin menganggap bahwa permufakatan (*ijma'*) bersifat penafsiran dan tak ada dalam teks (non-tekstual), yaitu, pendapat penuh arti yang tak muncul dalam bentuk tekstual sehingga tidak ditunjukkan manakala terdapat ketidaksepahaman tentang satu masalah.[33] Adalah dibenarkan menggunakan *ijma'* sebagai sandaran hukum atau pemutusan hukum riil (*hukm*) asalkan tak ada ruang pengecualian dan pertentangan. Tetapi sebuah permufakatan yang didasarkan atas norma—yakni, seseorang meraih kesimpulan bahwa fakih mempunyai *wilayah* dalam permasalahan di mana tak ada bukti *wilayah* pada seorang yang bukan pemimpin—tak ubahnya permufakatan di atas prinsip *taharah* (menyucikan diri), dan karena itu dapat dikemukakan di tengah adanya ketidakpastian. Perbedaan antara permufakatan yang didasarkan atas norma dan permufakatan yang didasarkan atas hukum dan pertimbangan aktual bersifat nyata, dan penelitian terhadap tugas-tugas fakih menunjukkan hal ini.

Kedua, 'konsensus yang dihantarkan atau dilaporkan' adalah tugas-tugas para fukaha yang berisi sejumlah perintah agama yang mengutip dan melaporkan permufakatan bahwa fakih mempunyai *wilayah* dalam semua masalah di mana tak ada dalil *wilayah* untuk siapa pun yang bukan fakih.[34]

7. Syeikh Muhammad Hassan Najafi (penulis kitab *Jawahir*, w. 1849)

Dalam pernyataan umum tentang *wilayah al-faqih*, ia menulis,

"Pernyataan umum tentang *wilayah al-faqih* dijadikan argumen melalui praktik dan fatwa-fatwa para ahli hukum agama (fukaha). Ini berarti bahwa dalam pandangan mereka, *wilayah al-faqih* adalah aksiomatik dan tak perlu dibuktikan lagi."[35]

"Saya percaya bahwa Allah telah menjadikan kepatuhan dan kesetiaan pada para fukaha 'pemegang otoritas' (*ulil amri*) sebagai kewajiban kita; bukti-bukti mengenai pemerintahan fakih, khususnya hadis dari Imam Mahdi[36], membenarkan hal ini.

Tentu saja pemerintahannya (*wilayah*-nya) membentang di atas segala

sesuatu (hukum dan bukan hukum) yang tercakup dalam agama Islam. Dan pernyataan bahwa hal ini dibatasi syarat-syarat dan pertimbangan legal, sesuai 'permufakatan yang diperoleh', adalah tidak dapat diterima. Sebab, para fukaha memiliki *wilayah* yang dapat diberlakukan pada sejumlah masalah berbeda dan tak ada alasan untuk tidak menerapkan argumen-argumen pemerintahan dalam masalah ini. Hal tersebut ditegaskan oleh fakta bahwa umat Islam membutuhkan kepemimpinan fakih lebih dari otoritasnya dalam hukum agama."[37]

Mengenai batasan *wilayah al-faqih*, ia menulis,

"Sabda Imam Zaman (Imam Mahdi) tentang fakih yang memiliki persyaratan lengkap (*faqih jami' asy-syarait*) dalam ungkapan umum mengatakan, 'Aku telah menunjuknya sebagai pemimpin kalian,' sebagaimana dalam kasus-kasus di mana Imam secara khusus menunjuk seseorang, 'Aku menunjuk orang ini sebagai pemimpin kalian,' menandakan keumuman, pemerintahan komprehensif sang *faqih jami' syarait* (memenuhi semua syarat). Di samping itu, pernyataan Imam—'para perawi hadis-hadis kami (Ahlulbait—*penerj.*) adalah *hujjah*-ku untuk kalian, dan aku adalah *hujjah* Allah—secara jelas menunjukkan luasnya kekuasaan fakih, seperti melaksanakan hukum-hukum Islam, dan lain-lain.

Bagaimanapun juga, melaksanakan hukum-hukum Islam dan menerapkan perintah-perintah agama semasa kegaiban adalah wajib. Karena keperluan pada wakil (*niyabah*) Imam as dalam berbagai permasalahan berada di tangan fakih. Status sosial dan politik fakih sama seperti Imam as. Tak ada perbedaan antara ia dan Imam dalam hal ini. Para fukaha dan pemegang otoritas dalam masalah ini bersepakat pada titik ini; dalam tugas itu, mereka seringkali menggarisbawahi gagasan perujukan pada seorang penguasa/penjaga yang merupakan agen dan wakil Imam Mahdi as di masa kegaiban. Jika para fakih tidak memiliki perwakilan umum (*niyabah*) dari Imam, maka semua urusan Syi'i (orang-orang Syi'ah) akan tinggal tak tertangani. Mereka yang mengajukan keberatan terhadap *wilayah* umum fakih, kemudian, tampaknya mengabaikan hukum (*fiqh*) dan ucapan-ucapan para imam maksum; yakni tidak memikirkan dengan teliti ucapan-ucapan tersebut. Para imam mengatakan, "Kami telah menunjuk fakih (yang memenuhi syarat) sebagai pemimpin, penerus, hakim, bukti (argumen), dan yang

berwenang (*hujjah*)...." Pernyataan-pernyataan semacam ini mengungkapkan bahwa tujuan mereka adalah mengorganisasi dan menangani berbagai masalah Syi'ahnya, yang berhubungan dengan mereka, dengan keberadaan fakih di masa kegaiban. Oleh karena itu, Salar bin 'Abdul'Aziz dalam *Marasim*-nya memastikan bahwa imam-imam maksum telah mempercayakan pada para fakih untuk mengurus masalah-masalah ini.....

Akhirnya, permasalahan *wilayah*, pemerintahan umum fakih ini, terlalu aksiomatik untuk diperdebatkan."[38]

Mengenai pertanyaan terhadap otoritas atau *wilayah* dari fakih dalam masalah legal, Ayatullah Uzhma ini menulis,

"Riwayat dengan jelas menunjukkan bahwa fakih adalah wakil yang berkuasa penuh dan menjadi representasi Imam as. Ini merupakan makna yang sangat jelas dari pernyataan Imam, 'Aku menunjuknya sebagai pemimpin.' Yakni, ia menunjuk fakih sebagai pemimpin dan berkuasa dalam urusan-urusan legal (*qadhi*) dan masalah lain yang berhubungan dengan *wilayah*. Ini juga dibuktikan oleh pernyataan lain dari Imam ke-12, Muhammad bin Hasan (Mahdi), 'Di masa yang tidak menentu, rujuklah para pembawa (perawi-perawi) hadis-hadis kami (para fukaha), karena mereka adalah *hujjah*-ku (bukti/dalil/argumen, dan yang kuberi wewenang) dan aku adalah *hujjah* Allah.'[39] Di sini Imam Zaman menyatakan maksudnya bahwa, untuk kalian, para fakih mempunyai kuasa/wewenang dalam semua wewenang yang kumiliki, kecuali sesuatu yang dikecualikan karena alasan tertentu. Ini bukan hal yang tidak pantas sehubungan dengan kenyataan bahwa fakih dapat menunjuk seseorang yang bukan fakih sebagai hakim dalam urusan-urusan legal yang khusus. Di atas dasar pengawasan, pengelolaan, dan *wilayah* umum ini, fakih (atau mujtahid) dapat mengangkat seorang dari pengikut atau *muqallid*-nya untuk mempertimbangkan dan memutuskan menurut hukum berbagai problematika yang terjadi di antara para pengikutnya sehubungan dengan fatwa-fatwanya yang menjelaskan tentang halal dan haram. Keputusan orang ini merupakan keputusan fakih (mujtahid), sementara keputusan fakih adalah keputusan Imam as dan keputusan Imam adalah keputusan Tuhan... Dalil ini memberi bukti yang sangat terang dan pasti apabila kita meneliti kaitan riwayat-riwayat dan hadis-hadis yang dikumpulkan dalam *Wasa'il* dan

buku-buku lain."[40]

8. Syeikh Murtadha Anshari

Meskipun tidak menganggap *wilayah* sebagai sesuatu yang absolut, ia menekankan bahwa *wilayah al-faqih* adalah salah satu di antara fatwa-fatwa terkemuka para fukaha Syi'ah, "Seperti diskusi Jamal Muhaqqiqin tentang *khumus* (*khums*) yang diakui dan juga terkenal di antara kaum Syi'ah, bahwa fakih adalah wakil dan representasi Imam."[41]

9. Hajj Aqa Ridha Hamidani (w. 1904)

"Bagaimana pun juga, merupakan bukti tak terbantahkan bahwa fakih yang jujur dan dapat dipercaya adalah pembantu Imam Zaman dalam masalah-masalah tertentu. Para fakih Syi'ah telah membuktikan hal ini melalui kerja-kerjanya. Pernyataan-pernyataan mereka menunjukkan bahwa mereka menganggap perwakilan (*niyabah*) fakih jujur dan dipercaya, yang diberi wewenang Imam Mahdi as, dalam semua urusan hukum Islam tak disangsikan sedemikian rupa sehingga sebagian mereka membuat permufakatan yang menjadi bukti sangat penting atas representasi umum fakih (*niyabah al-'ammah*)."[42]

10. Sayid Muhammad Bahrul 'Ulum (w. 1908)

Bahrul 'Ulum membicarakan masalah ini, salah satunya, dalam kaitan dengan ada atau tidak adakah bukti-bukti *wilayah al-faqih* yang memperlihatkan keumuman dan keserbamencakupan *wilayah* dimaksud,

"Masalah penting di sini adalah apakah bukti-bukti *wilayah al-faqih* menunjukkan seluruh keserbamencakupannya atau tidak. Jawabannya ialah, sebagaimana Imam as adalah pemimpin (umat) Muslimin maka masyarakat merujuk kepadanya dalam berbagai persoalan seperti masalah-masalah yang termasuk urusan dunianya dan kehidupan spiritualnya, serta penjagaan dari marabahaya dan penyelewengan. Karena setiap bangsa mempunyai tempat berlindung, yakni kepada mereka yang bertanggung jawab atas masalah-masalah ini. Secara jelas, ini akan menolong memperkuat dan membentengi umat Islam yang selalu menjadi salah satu tujuan Islam. Dapat dikatakan pula bahwa untuk memelihara masyarakat Islam, Imam harus mengangkat seorang pengganti dan wakil yang tak lain kecuali seorang fakih yang memenuhi

persyaratan lengkap. Ini dibuktikan dalam hadis-hadis seperti, 'Di masa ketidakpastian (kegaiban—*penerj*.) rujuklah para pembawa hadis-hadis kami.' Selain itu, para fukaha Syi'ah bermufakat untuk menyetujui bahwa terdapat banyak kasus dan situasi di mana masyarakat harus merujuk pada fakih. Sekalipun demikian, merupakan sebuah kenyataan bahwa tak ada riwayat dan hadis tertentu yang berhubungan dengan kasus-kasus ini. Mereka mendasarkan pendapatnya tentang keumuman *wilayah al-faqih* pada alasan-alasan pemikiran dan hadis; konsensus (*ijma'*) tentang masalah ini cenderung dilebih-lebihkan (*mustafaz*).[43] Syukur alhamdulillah, masalah ini sangat jelas dan tidak perlu dipertentangkan."[44]

11. Ayatullah Burujerdi (w. 1962)

Ia menganggap pemerintahan fakih dalam segala urusan telah mempengaruhi masyarakat sebagai aksioma sehingga tak ragu lagi untuk menyatakan dengan penuh yakin bahwa hadis terkenal dan sahih yang diriwayatkan Umar bin Hanzalah tidak diperlukan untuk membuktikan ini,

"...untuk menyimpulkan, berkenaan dengan apa yang dimengerti, tidak ada keberatan yang dapat dimunculkan untuk menolak kenyataan bahwa fakih adil diangkat untuk melihat masalah-masalah penting yang mempengaruhi masyarakat. Hadis sahih dan terkenal yang diriwayatkan Umar bin Hanzalah tidak diperlukan untuk membuktikan hal ini meskipun hadis itu dapat disimpulkan sebagai salah satu dalil/argumen/bukti."[45]

12. Ayatullah Syeikh Murtadha Ha'iri

Ia menganggap perintah suci (*tuqi'*, stempel, tanda tangan, perintah[46]) dari Imam Gaib (semoga Allah mempercepat kehadirannya) sebagai salah satu bukti tentang *wilayah al-faqih*.

Perintah suci Imam Zaman, yang menjadi salah satu dalil atas *wilayah al-faqih*, merupakan bukti yang memadai atas diizinkannya fakih (untuk mendirikan shalat Jumat). Kami menerangkan matarantai transmisi dari perintah ini dalam *Ibtigha al-Fadhilah*. Sebagian orang yang keberatan mengajukan argumentasi yang didasarkan atas hitungan atau riwayat yang menerangkan bahwa pertanyaan diajukan untuk masalah ini sudah jelas, dan itu berkenaan dengan penerapan kekuasaan secara

terbatas. Keberatan ini tidak dapat dipertahankan mengingat riwayat lain mengungkapkan tentang penerapan umum tersebut dan berdalil kuat dengan menyatakan sebuah aturan umum (tentang *wilayah* seorang fakih). Pendek kata, tak ada masalah. Dengan demikian, jika pertanyaan itu berkaitan dengan berbagai kejadian dan kemungkinan baru, penerapan umum hadis itu tetap tidak terpengaruh. Sebab riwayat lain bersifat inklusif dan memberikan alasan umum dalam menyatakan perintah tersebut. Atas dasar riwayat ini, kita dapat secara kasar menyatakan demikian, "Fakih adalah pemilik kewenangan yang ditunjuk—*hujjah*—Imam. Menjadi *hujjah* yang diangkat Imam, secara umum, berarti bahwa fakih memiliki kekuasaan dan menjadi rujukan dalam hal apa saja yang menjadi perhatian Imam."[47]

13. Imam Khomeini (w. 1989)

Imam Khomeini meyakini bahwa fakih menerima *wilayah* absolut (*mutlaqah*). Yakni, bahwa fakih yang memenuhi persyaratan penuh (*jami' syarait*) diberi semua kekuasaan dan tanggung jawab Imam ke-12 pada masa kegaibannya kecuali bila ada alasan tertentu yang pasti bahwa kekuatan dan tanggung jawab itu masih berada di tangan Imam. Karena itu, beliau menulis,

"Dari apa yang dikatakan, kita menyimpulkan bahwa imam maksum telah mempercayakan atas apa pun kepada para fukaha di mana mereka memiliki kewenangan, *wilayah*. Mengecualikan satu kasus tertentu berhadapan dengan bukti aturan umum ini harus ditunjukkan sebagai semata-mata bahwa masalah itu tergantung pada Imam as. Riwayat-riwayat seperti 'kalau tidak karena sesuatu yang bersemayam dalam kekuatan Imam' atau 'Imam mempunyai perintah sedemikian—dan... tidak dapat melaksanakan tanggung jawab untuk masalah-masalah ini, dikarenakan alasan-alasan yang sudah dinyatakan, menjadi tanggung jawab fakih adil ..... Kami sebutkan sebelumnya bahwa fakih menerima semua kekuasaan dari Nabi saw dan Imam ke-12 dalam aturan dan pemerintahan."[48]

Terdapat dua poin penting untuk diingat di sini. *Pertama*, sebagian fukaha yang disebutkan sebelumnya memberi penekanan bahwa *wilayah al-faqih* merupakan persoalan sosial yang disepakati kalangan fukaha Syi'ah. Alasan mengapa sebagian mereka tidak secara khusus

memperlakukan masalah ini dalam kerja-kerjanya adalah, dikarenakan masalah ini merupakan sesuatu yang tidak perlu dibuktikan lagi (nyata) sehingga tidak merasa perlu untuk membicarakan, mendiskusikan, dan membuktikannya. Selain itu, mereka telah memberikan pernyataan tentang tanggung jawab dan status *wilayah al-faqih* dalam seluruh konteks pembicaraan mengenai permasalahan dan kategori-kategori hukum yang berbeda. Sehingga jika pertimbangan dan pendapat legal yang bertebaran ini dikumpulkan dalam sebuah kategori tunggal, maka nyaris tak akan ditemukan berjilid-jilid buku dari sebagian besar kategori mandiri dalam fikih. "Tulisan-tulisan para fukaha," demikian ditunjukan pengarang kitab *Jawahir*, "yang membahas soal perujukan pada *wali al-faqih* sedemikian melimpah ruah; para fukaha Syi'ah kerap kali menekankan gagasan *wilayah al-faqih* ini."[49]

Kedua, para fukaha Syi'ah selalu meletakkan kewajiban atas dirinya untuk menerima dan memenuhi pertanyaan dan permintaan masyarakat sehubungan dengan masalah keagamaan dan hal-hal yang terdapat dalam kitab suci. Oleh sebab itu, mereka lebih banyak menangani masalah-masalah yang lebih penting dan mendesak yang berkenaan dengan kebutuhan masyarakat sehari-hari. Karena hingga menjelang terbentuknya dinasti Safawid di Iran, pokok persoalan seperti pemerintahan fakih mendapat sedikit hambatan dari kelompok-kelompok Syi'ah. Para fukaha menarik perhatian orang untuk mendiskusikan masalah-masalah pemerintahan dan tugas-tugas penguasa sehingga membatasi dirinya sendiri dalam mengekspresikan pandangan-pandangan yang sembarangan dan memenuhi keperluan-keperluan orang-orang mukmin yang mendesak.[50]

Pengecualian pada masa ini, mulai dari kegaiban kecil hingga terbentuknya dinasti Safawid, ialah hanya para fukaha semacam Sayid Murtadha dan para filsuf seperti Khaji Nasiruddin Thusi. Yang disebut pertama mempunyai hubungan dekat dengan penguasa-penguasa Buyid, sementara yang disebut belakangan menjadi menteri utama Hulagu Khan untuk beberapa lama, dan telah menangani masalah-masalah pemerintahan, bahkan sampai batas tertentu terlibat di dalamnya.

Kasyif Ghita memberikan argumen bahwa orang-orang besar ini bergaul dengan para penguasa di zamannya karena meyakini pemerintahan fakih, dan melihat hubungan ini sebagai satu-satunya cara

mendapatkan kembali, paling tidak sebagian, haknya untuk memerintah.[51]

Muhaqqiq Karaki memiliki opini yang sama dan menganggap para alim ini sebagai para pendukung pemerintahan fakih.[52]

Undang-undang penguasa Safawid di Iran mengubah situasi dengan membentuk pemerintahan Syi'ah pertama di negeri itu. Meskipun pemerintahan ini berbentuk monarki dan mayoritas fukaha Syi'ah memandang penguasanya sebagai penyabot kekuasaan, namun dalam konteks kenegaraan, sejumlah fukaha tampaknya memilih jalan mendukung raja-raja Safawid sebagai satu-satunya cara untuk memelihara dan memperkuat Islam serta melindungi negeri itu dari gangguan kaum kafir dan kekuatan-kekuatan asing, sehingga hubungan mereka menjadi dekat dengan para penguasa monarki itu.

Setelah formasi pemerintahan Islam pertama di Iran, akhirnya almarhum Imam Khomeini—pemimpin orang beriman dan pencari keadilan—mendiskusikan dan menjelaskan aspek-aspek berbeda dalam pemerintahan fakih secara lebih gamblang. Kita mengakhiri bagian ini dengan mengutip tulisan seorang mukmin yang menghidupkan kembali Islam di abad baru kegelapan dan jahiliyah ini, Imam Khomeini,

"Ide *wilayah al-faqih* bukanlah sebuah temuan kita. *Wilayah al-faqih* adalah sebuah masalah yang telah bergulir sejak lama. Fatwa Mirza Syirazi dalam pelarangan tembakau merupakan sebuah mandat yang juga berlaku untuk para fakih lain dan merupakan sebuah perintah pemerintahan... Itu bukanlah sebuah keputusan yang diterima begitu saja, seperti diributkan sejumlah orang. Ulama dengan suara bulat mendukung fatwa tentang jihad ini, mengangkat pembelaan, karena ini adalah sebuah perintah pemerintahan. Kasyif Ghita telah menggali banyak sekali masalah ini... Di antara para fukaha mutakhir, almarhum Naraqi berpendapat bahwa kalangan fukaha mempunyai kekuasaan dan tanggung jawab seperti Nabi saw. Ia juga mengatakan bahwa hal ini merupakan kesimpulan yang diambil dari riwayat terkenal Umar bin Hanzalah. Bagaimana pun juga, ini adalah masalah yang sudah bergulir sejak lama, yang mana kita hanya menggali serta mendiskusikan aspek-aspek yang berbeda dalam konteks pemerintahan untuk lebih memperjelas duduk perkaranya... Ini adalah masalah yang sama dengan yang dipikirkan dan disampaikan para fukaha itu. Kita mengemukakan

inti permasalahan; (jadi selanjutnya) ini tergantung pada generasi sekarang dan yang akan datang untuk meneliti lebih lanjut dan berusaha menemukan cara-cara untuk merealisasikannya...."[53]

Pemerintahan (*Wilayah*) Maksum dan Pemerintahan Fakih

Penjelasan berikutnya menunjukkan bahwa dalam pemikiran Syi'ah, penerimaan terhadap kebutuhan untuk memiliki seorang pemimpin umat Islam diyakini bukan menjadi hak siapa pun secara individual kecuali Allah Yang Mahakuasa, yang akan menunjuknya sebagai sasaran dari jalan hidup dan urusan-urusan manusia. Sebuah fakta yang mengikat manusia untuk mematuhi-Nya dan melaksanakan aturan-aturan-Nya.[54] Dikatakan pula bahwa jika Tuhan menyuruh mematuhi seseorang, kita harus segera melaksanakannya; jika Dia menentukan kondisi dan syarat-syarat penguasa/pemimpin, lalu mengenalkan orang yang memenuhi persyaratan itu kepada kita, maka kita pun harus mematuhinya.

Syi'ah selalu menegaskan bahwa Tuhan telah memberikan kepada Nabi Muhammad saw—dan setelahnya para imam maksum—tahta pemerintahan (atas) umat Islam. Suatu kenyataan yang dibenarkan oleh empat sumber: al-Quran, Sunah (praktik, contoh, dan hadis-hadis Nabi saw dan Imam maksum as), akal, dan *ijma'*.

Hal ini tak hanya sangat dikenal dalam *ijma'* ulama Syi'ah, bahkan kalangan ulama dari mazhab Islam yang lain pun sama sekali tidak meragukannya. Pembicaraan secara umum prinsip *imamah*—salah satu dasar kepemimpinan Syi'ah—menegaskan bahwa setelah Nabi Muhammad saw, terdapat imam-imam dari keluarganya yang dipercaya untuk menjalankan pemerintahan umat Islam. Oleh karena itu, umat Syi'ah meyakini bahwa Nabi Muhammad saw juga menerima jabatan *imamah* di samping kenabian (*nubuwwah*) dan kerasulan (*risalah*).[55]

Kenabian adalah kepemilikan pengetahuan tentang rahasia-rahasia Ilahi dalam dunia penciptaan dan perundang-undangan Ilahi. Sementara kerasulan adalah jabatan yang diterima para nabi utama yang ditunjuk untuk mengomunikasikan pesan Ilahi dan membimbing umat manusia.

Sebagai dalil intelektual (*aqliah*), sebagian orang menganggap bahwa mengemukakan dalil kemurahan Tuhan sudah cukup untuk membuktikan bahwa nabi atau imam adalah pemimpin masyarakat Islam. Namun sejumlah ulama tidak menyetujui bahwa dalil itu sudah

memadai sebagai bukti dan kemudian mengemukakan dalil tentang kebijaksanaan Tuhan.[56]

Dalil kebijaksanaan Tuhan sangat gamblang dijelaskan sebagai berikut. Berdasarkan bukti keberadaan Tuhan dan akhirat, akal menyimpulkan bahwa apa pun yang dilakukan manusia mempunyai akibat yang tak dapat dihapuskan dalam kehidupan akhiratnya. Namun upaya pribadi semata tidak akan cukup untuk menjadikan seseorang menyaksikan dan meneliti dengan jelas akibat-akibat, sebab-sebab, dan hubungan-hubungan perbuatannya itu. Oleh karena itu, lewat kebijaksanaan-Nya Tuhan (Pencipta dunia dan manusia) harus menunjukkan kepada manusia jalan menuju keselamatan dengan mengirimkan para utusan-Nya. Di sisi lain, untuk memenuhi tujuan pengutusannya, seperti umat membimbing manusia, para nabi (para utusan) seyogianya maksum dan terbebas dari semua kesalahan, baik dalam hal menerima atau pun mengomunikasikan mandat Ilahi (wahyu). Selanjutnya, akal menyimpulkan bahwa kesucian dalam menerima dan mengomunikasikan wahyu berarti terbebas dari semua kesalahan, bahkan kemungkinan kecerobohan dan kealpaan pun tak dapat diakui.[57] Dengan demikian, Nabi saw harus terbebas dari kesalahan dalam segala hal. Sehingga akal menyimpulkan bahwa kebijaksanaan Ilahi mengharuskan imam-imam maksum bertanggung jawab atas masyarakat. Akhirnya, Islam secara tegas menunjuk Nabi saw sendiri untuk memerintah masyarakat. Secara sama, dengan mempertimbangkan *maqam* (kedudukan) *imamah*, akal menemukan imam sebagai penerjemah pesan Ilahiah yang diwahyukan kepada Nabi saw dan sampai pada kesimpulan yang sama.[58]

Ringkas kata, dengan menyimpulkan bahwa Nabi dan para imam adalah maksum (suci), akal menyatakan bahwa sudah merupakan konsekuensi dari kebijaksanaan Tuhan untuk memberikan kekuasaan dan hak pemerintahan masyarakat kepada mereka yang membuktikan dirinya sebagai para pemegang *wilayah* dalam arti pemerintahan.

Terdapat banyak ayat al-Quran yang membuktikan *wilayah* Nabi Muhammad saw.[59] Yang paling jelas di antaranya, barangkali adalah: *Nabi itu lebih dekat hubungannya dengan orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri....* (QS. al-Ahzab:6) Pernyataan al-Quran ini mengukuhkan bahwa Nabi Islam, Muhammad saw, mempunyai kekuasaan lebih atas

kaum mukminin daripada diri mereka sendiri. Artinya, keputusan-keputusannya tentang urusan individual dan kemasyarakatan bagi kaum mukminin lebih utama ketimbang keputusan yang mereka (kaum mukminin) buat sendiri dan (keputusan Nabi saw itu) harus dipatuhi secara mutlak.[60]

Tentu saja ayat ini merupakan dalil *wilayah* absolut Nabi Muhammad saw dalam cakupan wilayah yang secara religius diizinkan mengingat di wilayah ini orang-orang terikat untuk membuat keputusan bagi dirinya sendiri.

Hadis-hadis yang disampaikan secara luas dan riwayat-riwayat Nabi saw dalam peristiwa di telaga (*al-Ghadir*), merujuk pada ayat al-Quran ini, khususnya tatkala beliau saw berkata dalam pidatonya di hadapan [ribuan] kaum Muslimin, "Tidakkah aku lebih dekat pada kalian daripada diri kalian sendiri?" Setelah orang-orang yang hadir di situ menerima pernyataannya, Nabi saw melanjutkan, "Ali adalah *wali* (pemegang *wilayah*) atas siapa saja yang ber-*wali* kepadaku."[61]

Dengan demikian, Imam Ali bin Abi Thalib as dan imam-imam maksum lainnya mempunyai *wilayah* yang sama dengan *wilayah* Nabi Muhammad saw.[62]

Ayat al-Quran lain yang membenarkan *wilayah* Nabi Muhammad saw dan Imam Ali bin Abi Thalib as menyatakan: *Wali kalian yang sesungguhnya hanya Allah, dan Rasul-Nya, dan orang-orang beriman, yang melaksanakan shalat dan membayar zakat seraya rukuk (kepada Allah)....* (QS. al-Maidah: 55)

Dalam ayat al-Quran ini, yang merupakan bukti yang gamblang dimengerti pada keyakinan Syi'ah dalam hal *wilayah*, Tuhan secara berturut-turut mengumumkan *wilayah*-Nya sendiri, kemudian Nabi atau Rasul-Nya, dan terakhir orang-orang beriman yang mendirikan shalat dan berzakat ketika rukuk (dalam shalat). Orang beriman ini menurut hadis-hadis yang disampaikan dari kalangan ulama Syi'ah dan Suni tidak menunjuk pada orang lain kecuali Ali bin Abi Thalib as.[63]

Ayat ini membuktikan *wilayah* absolut Nabi saw dan imam-imam maksum as.

Masih ada hadis-hadis dan riwayat-riwayat lain tentang masalah ini yang sebagiannya sudah disebutkan sebelumnya. Sebuah contoh lain adalah komentar Imam Ja'far Shadiq as terhadap ayat al-Quran di atas,

"Sesungguhnya ayat ini menunjukkan bahwa yang lebih dekat dan memegang kekuasaan lebih besar atas kalian, urusan-urusan kalian, kehidupan dan kekayaan kalian, hingga kiamat tiba, adalah Allah, Nabi-Nya, dan orang-orang beriman, yaitu Ali dan keturunannya."[64]

Dari perspektif Syi'ah, *wilayah al-faqih* di masa kegaiban besar Imam Zaman as adalah kelanjutan dari *wilayah* para imam maksum as, yang pada gilirannya merupakan kelanjutan dari *wilayah* Nabi Muhammad saw. Ini memuncak pada keyakinan bahwa posisi paling utama dalam masyarakat Islam harus digenggam sosok yang paling memahami Islam yang sebenarnya, yaitu Imam ke-12 (Imam Zaman, Imam Muhammad Mahdi) ketika dirinya hadir (di tengah umat), dan para fukaha ketika dirinya (Imam Mahdi) tidak hadir. Pandangan ini didasarkan atas kenyataan bahwa tujuan inti pemerintahan dalam Islam adalah menyebarkan dan menegakkan perintah-perintah dan nilai-nilai Ilahi di tengah-tengah masyarakat, yang perwujudannya membutuhkan seorang pemimpin tertinggi yang sepenuhnya memahami Islam. Tak perlu dikatakan bahwa sosok semacam ini juga harus mengetahui situasi dunia dan berkompeten (cakap) dalam menjalankan pengelolaan masyarakat Islam. Kami akan menjelaskan lebih jauh tentangnya dalam pembahasan 'Syarat-syarat *Wali al-Faqih*'.

Dalil-dalil *Wilayah al-Faqih*

Ada banyak cara untuk membuktikan *wilayah al-faqih*. Kami akan menunjukkan bukti-bukti paling mudah dan sangat nyata.[65]

Hal pokok yang mesti diingat di sini adalah bahwa *ijma'* (konsensus, mufakat ulama) selalu dianggap sebagai sebuah bukti atau dalil. Kita telah mendiskusikan konsensus 'yang diperoleh' dan konsensus 'yang disampaikan' ulama Syi'ah mengenai pemerintahan fakih ini. Namun demikian, bukti yang disepakati (dalam konsensus) itu dapat diterima hanya jika bukti tersebut menyertakan dasar konsensus terhadap beberapa bukti kuat yang sama sekali tidak mengandungi pertentangan di dalamnya. Artinya, kita mempunyai jalan masuk untuk menuju semua bukti mereka dalam masalah ini. Oleh karena itu, meskipun pandangan bulat mereka merupakan indikasi kuat atas dalil-dalil yang dapat diterapkan, (tapi) itu tidak dapat diperlakukan sebagai sebuah argumen yang bersifat mandiri. Sampai di sini, kita membatasi diri untuk

mendiskusikan dalil rasional (*aqliah*) dan hadis-hadis atau riwayat-riwayat.

Dalil Rasional

Kita telah menunjukkan bahwa sebuah masyarakat tak diragukan lagi memerlukan seorang penguasa atau pengatur dan pemimpin. Dan soal-soal pemerintahan tidak berada di luar lingkup agama. Sebaliknya, dalam wilayah ini, elemen-elemen universal Islam membentuk sebuah sistem yang sempurna. Jauh dari penolakan atas keterlibatan agama dalam masalah pemerintahan, akal—bersandar pada dalil kebijaksanaan Tuhan—justru menekankan perlunya keterlibatan agama dalam pemerintahan. Dengan demikian, jika kita mendekati pemerintahan dari perspektif agama dan menempatkan tugas utama pemerintahan untuk memelihara nilai-nilai Ilahi dan pendidikan Islam, akal menuntut agar kedudukan paling depan dalam pemerintahan ini dipercayakan pada seseorang yang paling baik pengetahuannya terhadap masalah-masalah tersebut dan cakap sebagai seorang pemimpin. Jika Imam Zaman as hadir, akal akan mengakuinya sebagai yang paling berhak memikul tanggung jawab ini. Namun dalam masa kegaiban Imam Zaman as, akal menunjuk fakih adil yang layak dan cakap dalam hal kepemimpinan untuk menempati posisi ini.

Dengan kata lain, akal meminta agar tempat paling utama dalam sebuah pemerintahan yang berdasarkan pada keyakinan dan tujuan utama Islam diduduki oleh seorang yang berpengetahuan luas dalam hal keyakinan-keyakinan dan tujuan-tujuan utama Islam, yaitu fakih yang memenuhi seluruh persyaratan.

Dalil Riwayat (Hadis)

Ada banyak hadis dan riwayat dikemukakan sebagai dalil *wilayah al-faqih*. Di sini, kita hanya akan mendiskusikan beberapa di antaranya.

1. Riwayat dari Imam Ali bin AbiThalib as, melalui Shaduq, bahwa Rasulullah saw mengatakan, "Ya Allah! Berikanlah kasih sayang dan kemurahan pada para penggantiku." Ketika ditanya, siapakah para penggantinya itu, Rasulullah saw menjawab, "Mereka yang datang setelahku dan menyampaikan hadis-hadis dan sunah-sunahku."Terdapat dua aspek penting yang dipertimbangkan dalam setiap riwayat. *Pertama*, *sanad* (rantai penghantaran hadis/riwayat, otoritas atau otentisitas);

kedua, *pengertian*, mengingat riwayat atau laporan yang sedang kita diskusikan ini mempunyai banyak *sanad* dan dilaporkan dalam berbagai buku, di mana semua laporan itu kita yakini sebagai otentik dan dapat dibuktikan.[66] Terdapat dua catatan penting tentang bagaimana laporan ini memaknai *wilayah al-faqih*. *Pertama*, Rasulullah saw mempunyai tiga tanggung jawab utama: menyebarkan wahyu Allah Swt, menyampaikan perintah-perintah agama, dan membimbing umat manusia; memutuskan perkara-perkara yang berhubungan dengan hukum dan melerai percekcokan; dan *wilayah*, yakni pemerintahan dan kepemimpinan atas umat Islam. *Kedua*, maksud 'mereka yang datang setelahku dan menyampaikan hadis-hadis dan sunah-sunahku' tertuju pada para fukaha, bukan untuk para perawi dan pelapor hadis semata. Karena seorang pelapor atau perawi yang hanya menyampaikan hadis-hadis tidak dapat menentukan secara tulus apakah yang disampaikan itu adalah hadis dan sunah Rasulullah saw atau bukan. Ia sekedar menceritakan apa yang didengar dan disaksikan tanpa memiliki latar belakang pengetahuan tentangnya, ketentuan prinsip-prinsipnya, perbuatan atau pernyataan khusus yang mungkin membantahnya, serta bagaimana menjelaskan apa yang didengar atau disaksikan itu. Seseorang yang memiliki keahlian dalam masalah-masalah ini dan dapat secara pasti menentukan apakah sebuah hadis benar-benar berasal dari Rasulullah saw atau sebuah perbuatan tertentu sesuai dengan sunah Rasul, berarti telah mencapai *maqam* fakih dan memiliki kecakapan berijtihad (memberikan interpretasi dan pertimbangan mandiri).

Dengan mempertimbangkan masalah penting tersebut, maka hadis ini menyatakan sebagai berikut, "Para fukaha adalah pengganti-pengganti Nabi saw." Dan dikarenakan Nabi saw memegang beberapa kedudukan, sementara tak ada kedudukan khusus yang disebutkan, maka selanjutnya dikatakan bahwa para fukaha adalah pengganti-pengganti Nabi saw dalam semua kedudukan itu.[67]

Sebagian orang mengajukan keberatan terhadap pernyataan laporan ini dan laporan-laporan serupa lainnya. Menurut kelompok ini, kata *khalifah* (pengganti) digunakan dalam pernyataan berikut.

Khalifah (orang yang ditunjuk/wakil, penerus, pengganti) mempunyai dua makna. *Pertama*, makna literal dan orisinal, sebagaimana digunakan dalam al-Quran. Seperti, *Aku akan menempatkan seorang*

khalifah di bumi (QS. al-Baqarah: 30). Atau, *Wahai Daud! Sesungguhnya Kami menjadikan kamu wakil (khalifah) di muka bumi* (QS. Shad: 26).

Pada ayat pertama, kata *khalifah* (perwakilan, kepenerusan, kepenggantian) merupakan permasalahan yang secara religius ditetapkan sebelumnya, bukan melalui perundang-undangan atau aturan yang dibuat. Meskipun pada ayat kedua, *khalifah* merupakan masalah perundang-undangan (*tasyri'i*), yang merujuk hanya pada keputusan hakim.

Kedua, makna sejarah politik, yang dalam sejarah Islam, muncul setelah wafatnya Rasulullah saw. Hal ini dianggap sebagai konsep dan fakta yang berkenaan dengan hal-hal duniawi; sesuatu yang secara keliru diatributkan masyarakat kepada individu tertentu sehingga benar-benar berbeda dari status luhur *imamah* atau kerasulan (*risalah*) yang dianugrahkan Allah Swt.[68]

Jika kita menerima makna literal *khalifah* yaitu 'suksesi', maka kita akan melihat bahwa arti ini selalu digunakan secara sama dengan yang ada dalam al-Quran, hadis-hadis, dan bahkan teks-teks sejarah. Perbedaannya, jika ada, terletak pada model atau cara 'suksesi' itu, yang adakalanya secara keagamaan ditetapkan sebelumnya dan adakalanya pula diajukan dalam perundang-undangan dan posisi-posisi hukum. Bahkan dalam sejarah Islam, ketika ungkapan *khalifah* (pengganti) mencapai popularitas sedemikian setelah wafatnya Rasulullah saw, istilah khalifah bermakna pengganti Rasul saw dalam hal pemerintahan dan administrasi masyarakat Islam. Dengan demikian, *khalifah* tidak memiliki banyak makna, kecuali hanya satu makna unik—meskipun untuk hal yang berhubungan dengan kedudukan dan ruang lingkupnya, mungkin saja diartikan secara berbeda.

Dalam ayat-ayat al-Quran di atas, kata *khalifah* juga digunakan untuk makna pengganti dan merupakan sebuah cara khusus bagi proses suksesi yang tanpa syarat, sekaligus merupakan pernyataan umum bahwa fakih yang memenuhi syarat lengkap adalah pengganti Rasulullah saw dalam seluruh kedudukan dan tanggung jawabnya.

2. Riwayat dari Imam ke-12, Imam Zaman (lih. catatan kaki no. 46). Shaduq meriwayatkan dalam kitabnya, *Kamal ad-Dîn* (atau *Ikmal ad-Dîn*) dari Ishaq bin Ya'qub, bahwa Imam Mahdi, Imam ke-12 memberi jawaban atas pertanyaannya (Ishaq) secara pribadi, dengan menulis,

"Di masa ketidakpastian (kegaiban Imam—*penerj.*) rujuklah para penghantar (perawi) hadis-hadis kami (fakih), karena mereka adalah *hujjah*-ku untuk kalian dan aku adalah *hujjah* Allah (untuk mereka)."[69]

Syeikh Thusi menceritakan riwayat yang sama dalam *al-Ghaibah* dengan perbedaan pada bagian akhir riwayat, "Aku adalah *hujjah* Allah untuk kalian.," sebagai ganti dari. "Aku adalah *hujjah* Allah untuk mereka."[70]

Teks riwayat sama yang disampaikan Thabarsi dalam karyanya, *al-Ihtijaj*, hanya diakhiri dengan. "Aku adalah *hujjah* Allah."[71]

Tentu saja, sebagaimana akan kami jelaskan, perbedaan penyampaian ini tidak mempengaruhi pengertian dan makna hadis atau riwayat tersebut.

Mengenai *sanad* (rantai penghantaran hadis atau riwayat), hampir dipastikan bahwa *sanad*-nya kembali pada Ishaq bin Ya'qub, sementara sejumlah perawi telah meriwayatkan ini dari perawi-perawi lain yang pada gilirannya juga sampai pada (riwayat) Kulayni dari—lagi-lagi—Ishaq bin Ya'qub.

Tak ada pembuktian khusus tentang Ishaq bin Ya'qub yang dapat ditemukan dalam buku-buku biografi dan kritik kaum *muhaddisin* (ahli hadis). Sebagian telah mencoba membuktikan bahwa ia (Ishaq) adalah saudara Kulayni, sekalipun manfaatnya sangat sedikit.[72]

Satu cara lebih mudah untuk mengatakan bahwa pertimbangan situasi pada masa kegaiban kecil (*al-ghaibah as-sughra*) Imam Zaman dan fenomena penindasan luar biasa saat itu—yang memaksa Imam pergi ke tempat terpencil seorang diri dan berkomunikasi dengan masyarakat hanya melalui para wakil yang dipilihnya—mendorong Imam untuk menuliskan pernyataan-pernyataan dan perintah-perintah (*tuqi'*) dengan bantuan orang-orang yang dapat dipercaya penuh. Tak diragukan lagi, mereka menunjukkan fakta bahwa Imam masih hidup dan memerintah. Kemudian, pada saat yang sama, Imam mengirim sepucuk surat yang ditujukan kepada seorang pada masa itu sebagai bukti bahwa orang tersebut dapat dipercaya.[73]

Lalu muncul pertanyaan lain: bagaimana kita dapat meyakini bahwa Ishaq bin Ya'qub telah menerima perintah tertulis ini (*tuqi'*) dan tidak berbohong tentang hal itu? Jawabannya adalah bahwa Kulayni, yang telah menghantarkan (*tuqi'*) ini dari Ishaq, yakin seyakin-yakinnya akan

keterpercayaannya. Jika tidak, Kulayni tidak akan meriwayatkan darinya. Oleh sebab itu, tak ada celah yang tertinggal untuk meragukan otentisitas dan validitas riwayat ini.[74]

Cara terbaik untuk berargumentasi berdasarkan riwayat ini—sebagaimana kita lihat dalam beberapa tulisan para fukaha terdahulu—adalah dengan mengatakan bahwa dalam hal ini, Imam mengemukakan dua proposisi, yakni 'mereka adalah *hujjah*-ku untuk kalian' dan 'aku adalah *hujjah* Allah', dalam cara yang jelas-jelas menunjukkan bahwa kekuasaan (*hujjah*) para penyampai hadis para imam maksum (yakni para fukaha) identik dengan kekuasaan yang digenggam Imam sendiri. Maksudnya, para fukaha adalah wakil-wakil Imam di tengah-tengah masyarakat. Nah, jika kita memasukkan pertimbangan waktu disampaikannya pernyataan tertulis ini (*tuqi'*) dan mencatat kenyataan bahwa Imam mempersiapkan para pengikut untuk kegaiban besarnya (*al-ghaibah al-kubra'*) serta benar-benar memberikan nasihat-nasihat, bimbingan, dan mandat, maka kita akan melihat bahwa semua ini mengacu pada masa kegaiban. Dan sebagaimana banyak fakih Syi'ah telah menunjukkannya di masa lalu, ini juga berarti penunjukkan fakih Syi'ah yang memenuhi persyaratan lengkap sebagai pengganti Imam dalam semua urusan, termasuk pemerintahan dan umat Islam.

Sebagian ulama mengajukan keberatan terhadap kandungan hadis ini—yang ditemukan dalam banyak teks fikih, di mana mereka tampaknya hanya mengenal kitab *'Awa'id* karya Naraqi. Keberatan yang diajukan itu tak lebih hanya sebagai sebuah akibat dari kegagalan memahami makna *hujjah* dikarenakan kurang menguasai tata bahasa! Mereka menempatkan dirinya dalam suatu kekacauan yang tak dapat dipecahkan dengan mencari penggunaan kata '*hujjah*' dalam logika, filsafat, dan fikih.[75]

Hujjah di sini berarti kekuasaan yang dimiliki penguasa atas pengikut setianya sehingga perintah-perintah sang pemegang otoritas (*hujjah*) harus dipatuhi. Imam Mahdi as adalah *hujjah* Allah dan Allah tidak akan menerima alasan apa pun atas penentangan terhadapnya. Fakih adalah juga *hujjah* Imam, pemegang kekuasaannya, di mana *hujjah* atau dalilnya, seperti tuntutan dan instruksinya, fatwa-fatwa dan peraturan atau maklumat pemerintahan, berasal dari Imam sehingga—seperti telah disebutkan sebelumnya—tidak dapat dibantah. Bagaimanapun

juga, ketika kita sekali lagi mencermati keadaan dan pernyataan-pernyataan para fukaha, tak diragukan lagi bahwa laporan hadis ini menunjuk pada *wilayah al-faqih* sekaligus menjadi bukti kuat bahwa fakih adalah wakil Imam.

Wilayah al-Faqih dan Masyarakat

Sebagian pihak mencoba mengusulkan dalil lain dari ulama Islam mengenai masalah penguasa Islam yang menyatakan bahwa 'teori pemerintahan fakih' adalah satu-satunya teori yang ada di wilayah ini. Teori ini terbagi dalam dua versi: teori penunjukkan dan teori pemilihan. Namun demikian, pandangan-pandangan para fakih terkemuka, di masa lalu dan di masa kini, dengan jelas menunjukkan bahwa dalil yang dapat dipertahankan hanyalah teori penunjukkan fakih sebagai *wali* (pemegang *wilayah*). Argumen lain dalam masalah ini telah diajukan beberapa dekade terakhir dalam sejarah pemikiran Syi'ah oleh orang-orang yang, biasanya, bukan figur-figur terkenal dalam bidang fikih.[76]

Dalil-dalil yang didiskusikan di sini semuanya memperlihatkan adanya penunjukkan fakih sebagai *wali* (pemegang *wilayah*) yang merupakan bukti nyata bagi mujtahid-mujtahid yang berpengetahuan luas. Sementara sebagian pihak yang menganggap mustahil seseorang yang mencapai tingkat *fiqaha* (tingkatan fakih) dapat menggenggam *wilayah*, tampaknya menerjemahkan '*wilayah* aktual' yang tercantum dalam riwayat atau hadis sebagai '*wilayah* dalam hal *maqam* (kedudukan)'. Sebenarnya, mereka menerima bahwa riwayat atau hadis pada dasarnya membuktikan teori penunjukkan/pengangkatan. Tapi sebagaimana hal ini merupakan sesuatu yang tidak mungkin karena berlawanan dengan pengertian riwayat atau hadis yang jelas, maka mereka seharusnya memaknai *wilayah* sebagai *maqam* dan syarat. Artinya, para fukaha memiliki syarat untuk memimpin umat Islam, dan salah seorang [di antara mereka] yang dipilih rakyat akan mempunyai *wilayah* aktual atau pemerintahan.[77]

Pertanyaan yang muncul berkenaan dengan keberatan ini adalah, mengapa mustahil bagi fakih untuk memerintah? Jawabannya, jika sejumlah fakih yang memenuhi syarat memegang *wilayah* ditemukan di satu masa, maka akan terdapat lima kemungkinan mengenai masalah

penunjukkan: (1) setiap orang secara individual ditunjuk oleh imam maksum untuk memerintah sehingga dapat bertindak secara mandiri; (2) semua ditunjuk untuk memerintah tapi hanya satu yang mendapat *wilayah* aktual; (3) hanya satu dari mereka yang ditunjuk untuk memerintah; (4) semua ditunjuk untuk memerintah tapi *wilayah* setiap orang tergantung atas kesepakatan yang lain; (5) mereka ditunjuk untuk memerintah sebagai sebuah badan tunggal (kemungkinan secara praktis, ini sama dengan poin ke-4).

Semua kemungkinan ini tak dapat diterima. Kemungkinan pertama mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat karena setiap fakih mungkin mempunyai pandangan yang bertentangan dengan pandangan fakih yang lain dalam satu masalah tertentu. Ini tidak sesuai dengan kebijaksanaan Tuhan karena akan melemahkan tujuan mewujudkan ketertiban dan pengelolaan urusan-urusan umat muslim dengan membentuk sebuah pemerintahan Islam. Pada kemungkinan kedua, tak ada cara untuk menentukan siapa yang memegang *wilayah* aktual. Di samping itu, *wilayah* para fukaha yang berbeda dengan pemegang pemerintahan aktual akan tidak berguna dan tidak bermakna, sehingga bangunan pemerintahan akan bertentangan dengan kebijaksanaan Yang Mahabijaksana. Dengan cara sama, kemungkinan ketiga juga tertolak. Kemungkinan keempat dan kelima juga tak diakui karena kemungkinan-kemungkinan itu tidak selaras dengan praktik yang umum (lazim). Selain itu, tak seorang pun membenarkan kemungkinan-kemungkinan seperti itu.[78]

Keberatan di atas telah dijawab dengan cara-cara yang berlawanan, antara lain: (1) semua fakih ditunjuk untuk memerintah masyarakat Islam, sehingga memikul tanggung jawab ini menjadi suatu 'kewajiban umum' (*fardh al-kifayah*) bagi mereka. Artinya, jika ada seseorang yang memenuhi tugas mahapenting ini, berarti sudah mencukupi dan yang lain tidak lagi menanggung beban (bertanggung jawab)[79]; (2) masalah *wilayah* tidak sebagaimana masalah shalat berjamaah di mana setiap orang yang adil (*'adil*) dan jujur dapat menjadi imamnya. Melainkan yang paling utama adalah tanggung jawab seseorang yang lebih berilmu, lebih *wara'*, lebih berani, dan lebih bijaksana ketimbang yang lain.[80]

Selain fakta bahwa argumen pertama dapat diterapkan pada masalah-masalah kewajiban agama (*syar'i*) ketimbang dijadikan undang-undang

seperti *wilayah*, hal ini masih tidak dapat membuktikan bahwa keberatan yang dibicarakan itu tidak benar. Karena masalah 'kewajiban umum' merupakan kewajiban bagi semuanya sampai kemudian muncul seseorang yang menunaikannya. Lima kemungkinan dan keberatan yang sama seperti disebutkan sebelumnya masih tersisa.

Jawaban kedua, selain kekurangan dukungan argumen, akan menghadapi bukti bahwa dalam kasus dua orang yang secara sama membagi syarat yang disebutkan adalah tidak benar; meskipun penyamaan semacam itu benar-benar jarang terjadi dalam kenyataan, yang dari sudut pandang individual justru sangatlah mungkin (bahwa setiap orang mungkin menganggap dirinya lebih terpelajar, lebih saleh [*wara'*] dan lebih berani ketimbang yang lain). Di samping itu, dinyatakan pula bahwa *fakih* yang berpengetahuan luas, saleh (*wara'*) dan berani, adalah sosok yang dipercaya untuk memimpin/memerintah.

Namun, keberatan ini membuktikan bahwa ia tidak benar. Karena semua fakih menerima—berdasarkan dalil/argumen *wilayah al-faqih*—bahwa jika *wali* fakih (fakih yang memerintah atau berkuasa) mengeluarkan sebuah perintah maka semua mukmin, bahkan fakih-fakih lain yang mengusung *wilayah*, wajib patuh terhadap (perintah) itu. Begitu pula, bila seorang fakih bertanggung jawab atas sebagian urusan yang berkaitan dengan *wilayah*, kaum Muslimin, bahkan para fukaha lain yang punya *wilayah* pun tak dibolehkan menentangnya.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, kita mengambil yang pertama dari lima kemungkinan itu, yaitu semua fakih integritas yang punya maqam (kedudukan) *wilayah*, sebagai contoh lantaran asumsi kekacauan dalam hal ini terhapus oleh pertimbangan: (1) semua Muslim bahkan fakih-fakih lain harus mematuhi perintah-perintah wali fakih; (2) Muslimin, termasuk fakih-fakih lain, tidak boleh menentang terhadap hal-hal yang berada dalam tanggung jawab seorang fakih.

Dengan demikian, dalil penunjukkan fakih atas *wilayah*—yang dipegang mayoritas fakih-fakih besar Syi'ah, termasuk Imam Khomeini dan cocok dengan dalil-dalil *wilayah al-faqih*—cenderung tidak menemukan keberatan, baik secara teoritis maupun praktis. Sekalipun demikian, jika tujuannya adalah membentuk sebuah norma yang tidak terbatas dalam ruang dan waktu tertentu, maka tak ada jalan lain kecuali menerima pilihan rakyat.[81]

Sebagai pendalaman, pengangkatan atau penunjukkan semua fakih yang memenuhi kelengkapan persyaratan sebagai wali fakih sesuai dengan maksud dalil-dalil yang mendukungnya dan pada dasarnya tak dapat ditolak. Setiap orang dapat merujuk pada fakih yang mereka kenal karena (ia) memenuhi kelengkapan persyaratan dalam urusan-urusan yang berhubungan dengan *wilayah*.[82] Tetapi, jika kita meletakkan ini pada perspektif kemasyarakatan yang lebih luas dan pengelolaan masyarakat serta berusaha menegakkan hukum di dalamnya—bahkan meletakkannya pada landasan dalil penunjukkan yang berdasar itu, maka mau tak mau pilihan kita harus jatuh pada pemilihan umum. Tentu saja pemilihan umum di sini berdasarkan pada 'pemilihan *wali* di antara para fakih yang memenuhi kelengkapan persyaratan' yang merupakan kecenderungan umum 'teori pemilihan'. Artinya, rakyat terlebih dahulu memilih fakih yang memenuhi syarat sebelum memilih *wali* yang memenuhi kelengkapan persyaratan (*jami' asy-syarait*). Itulah sebabnya mengapa disebut pemilihan umum tidak langsung; yakni pemilihan umum terhadap para ahli (*khubrigan*) oleh rakyat yang diikuti kemudian dengan pemilihan fakih yang memenuhi syarat lengkap oleh para ahli tersebut, yang dipromosikan dalam pemilihan langsung, yaitu memilih *faqih* yang memenuhi kelengkapan persyaratan oleh rakyat. Masalah ini dicantumkan dalam konstitusi Republik Islam Iran sehingga ketika harus memilih—sebagaimana tampak dalam perundingan para ahli dan isi konstitusi itu sendiri, maka pilihannya lebih cenderung jatuh pada metode tidak langsung dalam proses pemilihan pemimpin.[83]

Dengan demikian, peran rakyat sangatlah penting, bahkan menurut dalil penunjukkan sekalipun. Meskipun legitimasi pemerintahan fakih berhutang pada Islam dan imam maksum as ketimbang pada pemilihan umum, namun peran yang dimainkan rakyat tidak dibatasi (hanya) pada peran efisiensi pemerintahan dan mematuhi perintah pemimpin. Sesungguhnya ini adalah pemilihan langsung atau tidak langsung oleh rakyat terhadap fakih yang memenuhi kelengkapan syarat, yang pada gilirannya akan menentukan siapa yang bakal menjadi pemimpin.[84]

Pemerintahan/Perwalian (*wilayah*) atau Perwakilan (*wikalah*) dari Fakih

Kita telah memperlihatkan bahwa fakih, berdasarkan dalil-dalil *wilayah al-faqih*, bertanggung jawab atas umat Islam. Kedudukan atau

tugas fakih ditetapkan oleh agama Islam yang suci, kendati dalam bentuk konvensi sosialnya, rakyatlah yang memilih fakih yang memenuhi persyaratan secara lengkap.

Selain itu, orang-orang yang mendukung dalil pemilihan menganggap bahwa Islam telah memberi hak pada rakyat untuk memilih salah seorang pemimpin di antara fakih-fakih yang memenuhi persyaratan secara lengkap. Sehingga, mereka juga menganggap pemilihan fakih menjadi *wali* dan pemimpin/penguasa itu bukan berarti memilih deputi atau wakil rakyat dalam mengatur masyarakat.

Kebalikan dari pandangan ini, yang dipegang mayoritas absolut ulama Syi'ah, menyatakan bahwa karena politik dan pengelolaan sebuah negara adalah permasalahan yang bersifat temporer, berubah-ubah, dan eksperimental, maka itu tidak diperhitungkan sebagai bagian dari hukum-hukum Ilahi yang tetap, serta berada di luar ruang lingkup keumuman ungkapan-ungkapan dan kewajiban-kewajiban agama.[85] Dengan cara yang sama, bahkan pemerintahan imam maksum yang dikukuhkan Islam pun ditolak, dan masalah pemerintahan dijelaskan dalam suatu cara yang sepenuhnya berlainan, yang dalam pandangan pemikir (seperti Mahdi Ha'iri Yazdi) dianggap sebagai pendekatan baru dalam sejarah pemikiran politik.[86] Di sini kita hanya meneliti pandangan politiknya dan tidak menghubungkan dengan anggapan bahwa agama terpisah dari politik dan tidak berhubungan satu sama lain, dan para imam maksum as bukan para pemimpin dan penguasa masyarakat—suatu pandangan yang menentang semangat keagamaan. Dan yang disebut belakangan benar-benar bertentangan dengan keyakinan fundamental Syi'ah.

Teori 'kepemilikan bersama' yang diterima sebagai dasar bagi filsafat politik baru ini, dapat mematahkan ungkapan bombastis dari teoritisi (semacam Ha'iri Yazdi) itu, yang dapat diringkas sebagai berikut.

Sebagaimana manusia memiliki kehendak, seluruh tindakannya hanyalah fenomena alamiah semata. Berkat kekuatan dinamis dan adaptasi alamiahnya, ia memilih satu tempat di mana dirinya dapat hidup bebas. Ini merupakan puncak hubungan alamiah sekaligus khusus antara dirinya dengan tempat yang dipilih sebagai kediamannya yang kemudian disebut sebagai 'kepemilikan pribadi'. Kepemilikan ini bersifat eksklusif, dengan kebajikan hidup dalam sebuah ruang pribadi. Selain itu, terdapat

ruang berbagi antarpribadi dengan kebajikan hidup dalam ruang berbagi antarpribadi yang lebih besar. Dua macam kepemilikan ini bersifat natural, karena keduanya dikondisikan secara natural dan pribadi, di mana setiap individu secara independen menerimanya.

Individu-individu yang keluar dari kebutuhan naturalnya lalu memilih daerah pemukiman bertetangga pasti menerima dua macam kepemilikan pribadi ini; khusus (hanya untuk dirinya) dan berbagi (dengan orang lain). Mereka semua menerima kepemilikan personal atau khusus dari ruang kecil yang disebut 'rumah' dan kepemilikan bersama dalam ruang yang lebih besar di sekelilingnya yang disebut 'lingkungan'. Alasan praktis yang sama juga mendorong individu-individu ini, yang menjadi pemilik bersama negeri mereka, untuk mewakili seseorang atau sekelompok orang guna membaktikan dirinya demi menjamin kedamaian hidup bersama di tempat tinggal mereka. Apabila individu-individu ini tidak bersepakat terhadap siapa yang mewakili, satu-satunya jalan keluar yang ditempuh adalah dengan mewakilkan pada pandangan mayoritas.

Ini serupa dengan kasus di mana beberapa orang mempunyai warisan kekayaan sebagai milik bersama dan belum dibagikan. Di sini satu-satunya cara bagi para ahli waris untuk menggunakan kepemilikan individu atau kepemilikan bersama ialah dengan memberikan mandat pada seseorang untuk memelihara dan melindungi mereka terhadap para penuntut ilegal atas kekayaan itu. Maka, apabila terjadi bahwa mereka semua tidak siap menerima mandat (perwakilan) ini, jalan keluar satu-satunya adalah dengan memberikan suara kepada mayoritas.[87] Pernyataan-pernyataan yang dimaksud di sini adalah: (1) kepemilikan seseorang atas tempat tinggal pribadinya merupakan masalah personal, eksklusif, dan natural lebih dari persoalan kontraktual; (2) individu-individu menerima kepemilikan bersama atas tempat tinggal yang lebih luas berupa lingkungan yang berbagi dengan orang lain, adalah lebih bersifat natural ketimbang kontraktual: (3) pemerintahan untuk sebuah daerah berarti seseorang atau sekelompok orang mempunyai wakil atas para pemilik bersama untuk menciptakan suatu kondisi kehidupan ideal; (4) dalam kasus semua pemilik bersama tidak menyetujui seorang wakil atau deputi, (maka) pendapat mayoritas diutamakan.

Pernyataan pertama—bermula dari suatu perdebatan dan penyusunan yang legal, dengan sentuhan filsafat, sebagai tesis baru—hanya dapat diterapkan untuk sebidang tanah yang tidak dimiliki orang lain, kecuali seseorang yang menduduki dan bercocok tanam di situ.[88]

Pernyataan kedua bukan hanya tidak dapat dibuktikan tapi juga tidak mempunyai makna yang jelas, karena kasus ini menimbulkan pertanyaan; di manakah batas tempat tinggal yang lebih luas atau lingkungan bersama seorang individu? Apakah hanya sebatas tempat tinggalnya? Atau, apakah batas itu merupakan sebuah desa atau kota, atau bahkan negara atau dunia?

Tulisan kalangan teoritisi semacam itu tentang 'dalil kepemilikan bersama', barangkali untuk menjawab pertanyaan di atas; bahwa 'sebuah negara merupakan suatu ruang bebas yang luas, yang dipilih karena keperluan sejumlah orang sebagai tempat tinggal milik bersamanya'.[89] Jelas, ini tidak membantu menjelaskan apa-apa karena tidak menerangkan kepada kita tentang 'mengapa'. Sebagai contoh, orang-orang desa di Iran yang tinggal di dekat perbatasan dengan Irak bukan termasuk para pemilik bersama dari bagian atau keseluruhan wilayah Irak, sementara mereka merupakan pemilik bersama dari wilayah yang sangat jauh dari Iran.

Implikasi dari pernyataan ketiga, menganggap penguasa atau pemimpin sebagai agen atau wakil pemilik bersama (dalam) sebuah negara. Karenanya, sebagaimana diakui juga oleh sang pemikir (Yazdi), para pemilik itu dapat saja menggulingkan penguasa kapan pun. Sebab, kekuasaan kontraktual seorang yang diberi kuasa atau pengacara dapat dibatalkan oleh kliennya kapan pun juga.[90]

Aturan seperti ini, dari sudut pandang filsafat politik, tidak memiliki dasar yang kokoh. Karena si pemimpin adalah agen atau wakil rakyat dan seorang wakil tidak dapat mewajibkan atau memaksa kliennya melakukan sesuatu. Bahkan sekali pun secara khusus, hal ini berhubungan dengan kekusaannya sebagai pengacara. Contoh, jika seorang memberikan (mengagensikan) kuasa pengacara kepada seseorang untuk menjual rumahnya dengan harga pasti, maka si agen (pengacara) ini tetap tidak dapat memaksa kliennya untuk menjual rumah itu dengan harga pasti tersebut meskipun secara personal ia dapat melakukannya sepanjang kekuasaannya sebagai pengacara masih.

berada dalam genggamannya. Pandangan ini, dengan demikian, tidak dapat dijadikan sebagai dalil politik karena tidak memberikan gagasan kekuasaan yang jelas dan masuk akal.

Pernyataan keempat kontradiktif terhadap dalil kepemilikan bersama. Karena sesuatu yang dimiliki secara bersama dapat ditengahi hanya jika tiap-tiap dan setiap orang di antara para pemilik sepakat untuk itu, dan tak ada alasan mengapa peran mayoritas harus diterima. Oleh karena itu, jika semua ahli waris dalam contoh di atas tidak bersepakat untuk menyerahkan perwakilan pada orang tertentu, maka ia tidak dapat mencampuri kekayaan yang dimiliki bersama itu atas dasar persetujuan yang dicapai mayoritas. Dengan demikian, gagasan bahwa tak ada jalan kecuali menerima pemerintahan mayoritas pada kenyataannya menyangkal tesis atau dalil yang sedang dibicarakan, ketimbang membuktikannya.

Di sisi lain, bahkan jika terdapat sebuah konsensus dari semua pemilik bersama sebuah negara, tiap-tiap dan setiap orang dari mereka dapat saja membatalkan kekuasaan yang diberi kuasa dan menurunkan penguasa dari tahtanya. Dapatkah dalil semacam ini diterima dalam pemikiran politik?

Dalam hal ini, tak ada hasrat untuk melakukan debat karena pemahaman *wilayah al-faqih* memiliki dalil kuat dan berdasar..[91]

Kualifikasi Wali Fakih

Sebagaimana argumentasi sebelumnya, hanya seseorang yang telah mencapai tingkat *fiqaha* (tingkat seorang fakih) dan cakap dalam menggali hukum-hukum Ilahi dari sumber-sumber yang sahih (al-Quran dan hadis) saja yang dapat menangani masyarakat Islam. Tentu saja hadis yang diriwayatkan menetapkan orang tersebut sebagai 'penyampai hadis-hadis atau sunah imam-imam maksum'. Dan hanya seorang fakih atau mujtahid saja yang dapat mengidentifikasi perkataan dan perbuatan yang benar-benar berasal dari para imam maksum as. Barangkali, alasan digunakannya ungkapan 'penyampai hadis-hadis dan sunah' para imam suci ialah karena kata 'fakih' dan 'mujtahid' belum memiliki maknanya yang modern saat itu; atau mungkin saja bahwa para fukaha zaman itu juga menjadi penyampai (perawi) hadis-hadis (fakih), meskipun tidak semua penyampai hadis dan sunah imam maksum adalah fakih.

Bagaimanapun juga, dengan mengacu pada persyaratan mutlak, penguasa atau pemimpin masyarakat Islam haruslah sosok yang telah mencapai tingkat *fiqaha*, yakni, ijtihad absolut. Artinya, ia harus mampu membuat keputusan dan pertimbangan hukum yang tepat berdasarkan sumber-sumber sahih keagamaan (al-Quran dan hadis). Di samping itu, ijtihad, kemampuan untuk membuat interpretasi dan keputusan hukum yang mandiri, seharusnya dibatasi dalam sebuah bidang tertentu (ijtihad partikular).[92]

Persyaratan mutlak lainnya bagi pemimpin umat Islam adalah keadilan. Meskipun keadilan ini bukan merupakan persyaratan yang ditetapkan dalam hadis dan riwayat *wilayah al-faqih*, akal menuntut bahwa sebuah masyarakat sesungguhnya tidak dapat dijalankan oleh orang-orang yang tidak meyakini gagasan ini.[93] Selain itu, terdapat ayat-ayat al-Quran dan riwayat-riwayat dalam hadis yang melarang kita mematuhi orang zalim dan korup, seperti: ... *dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah lalai dari mengingat Kami, serta hanya menuruti hawa nafsunya dan keadaannya itu tiada lain kecuali melewati batas.....* (QS. al-Kahfi: 28)

Ushul al-Kafi memuat satu riwayat dari Imam Muhammad Baqir as, yang mana Rasulullah saw dilaporkan pernah bersabda, "*Imamah* dan pemerintahan hanya tepat untuk seseorang yang mempunyai tiga syarat: (1) saleh, yang membuatnya menghindari dosa; (2) memiliki kesabaran, yang dengannya, ia mengendalikan amarahnya; (3) kemurahan hati dalam memerintah, yang membuatnya seperti seorang ayah terhadap yang dipimpinnya."[94] Riwayat ini juga menunjukkan persyaratan lain, yaitu, hanya fakih adil yang berkemampuan memikul tanggung jawab pengelolaan masyarakat (umat) Islam sajalah yang dapat menjadi pemimpin atau penguasa. Inilah yang juga diharapkan dan dituntut setiap orang.

Jadi, kualifikasi fundamental penguasa atau pemimpin Islam adalah *fiqaha* (memiliki kedudukan fakih), keadilan (*'idala*), dan kemampuan atau kecakapan mengelola masyarakat Islam.

Batas-batas *Wilayah al-Faqih*

Dalil-dalil *wilayah al-faqih* memperlihatkan bahwa fakih adalah sosok pemimpin umat Islam di saat kegaiban Imam. Sehingga fakih layak

memegang semua kendali tanggung jawab dan kekuasaan. Ini merupakan hal penting yang disodorkan ke hadapan kita dengan menyertakan bukti-bukti terutama perkataan dan tulisan suci Imam Zaman. *Wilayah* dalam arti ini disebut sebagai '*wilayah al-faqih* mutlak', yang berlawanan dengan '*wilayah al-faqih* terbatas'. Kemutlakan ini memiliki dua cakupan: (1) masyarakat seluruhnya, atas siapa sang fakih menggenggam *wilayah* (*mawla 'alayhim*); (2) masalah-masalah di mana ia (fakih) menggenggam kekuasaan.

Seperti pada poin (1), fakih memiliki *wilayah* atau kekuasaan atas tiap-tiap individu masyarakat Islam, Muslim dan non-muslim, mujtahid dan awam, para *muqallid*-nya, dan lain-lain, bahkan termasuk dirinya sendiri. Ini sebagaimana ditunjukkan, dan juga telah disebutkan sebelumnya, dalam hadis-hadis dan riwayat-riwayat. Di samping itu, akal (juga) menuntut agar pemimpin masyarakat memiliki otoritas atau kekuasaan semacam ini.

Sebaliknya, sebagian orang menganggap—satu makna dari kata '*wilayah*' di mana '*mawla'alayh*' (seorang yang menjadi objek *wilayah* atau perwalian) yang tidak cakap melaksanakan urusan-urusannya sendiri dan tidak mengetahui apa yang termasuk atau bertentangan dengan kepentingannya)—bahwa *wilayah al-faqih* hanyalah dapat diterapkan pada wilayah tertentu ini, yaitu terhadap *qussar* (orang-orang yang tidak mampu, seperti anak di bawah umur, bodoh, serba kekurangan). Namun, seperti telah disebutkan sebelumnya, *wilayah* menerapkan dua makna dalam hukum Islam; yang satu berhubungan dengan *qussar*, lainnya lagi digunakan dalam *wilayah al-faqih*, yang tidak diterapkan sebagaimana pada konsep *qussar*.

Wilayah al-faqih, dengan demikian, bukan berarti bahwa *mawla 'alayhim* (mereka yang menjadi objek *wilayah*) itu adalah *qussar*. Sehingga ungkapan bahwa "Republik Islam diperintah oleh wali fakih" digunakan dalam arti yang berlawanan secara bersama-sama adalah tidak benar. Karena *wilayah* di sini tidak berarti bahwa *mawla 'alayhim* adalah tidak cakap.[95] Sementara mengakui kecakapan mereka yang menjadi objeknya sama artinya dengan mengabsenkan [keberadaan sekaligus fungsi] *wilayah*. Padahal tidak mungkin mengurus masyarakat tanpa *wilayah*. Itulah sebabnya mengapa bahkan para fukaha sekali pun—menurut dalil pengangkatan atau penentuan yang sudah dikenal dan valid—

diwajibkan mematuhi fakih yang memimpin pemerintahan masyarakat Muslim. Bagaimana mungkin dalil-dalil *wilayah al-faqih* diterapkan pada mereka jika kesetiaan mereka pada *wali al-faqih* itu disebabkan oleh ketidakcakapannya?

Menurut poin (2), fakih mempunyai otoritas dalam semua urusan masyarakat dan dapat mengeluarkan peraturan, perintah, dan larangan, untuk mereka sesuai dengan yang diwajibkan bagi semuanya. Bukti-bukti dan persyaratan kepemimpinan yang sampai pada kita menguatkan hal ini.

Tentu saja ini karena Islam menyetujui pemerintahan fakih. Selanjutnya dapat dikatakan bahwa ia (fakih) harus bertindak dalam batas-batas yang telah ditetapkan. Jika ia bermaksud menggunakan otoritasnya yang terletak dalam pembolehan agama (*mubah*), yakni tidak diwajibkan (*wajib*) maupun dilarang (*haram*) meskipun mungkin dianjurkan (*mustahab*) atau tidak diinginkan (*makruh*), maka kriteria menggunakan otoritas (*wilayah*) adalah 'keselarasan'. Yakni, jika larangan dan perintah terhadap sesuatu didasarkan pada kepentingan rakyat atau pemerintahan Islam atau sekelompok orang, maka sang fakih dapat bertindak atas kesesuaian atau keselarasan. Ini serupa benar kasusnya dengan kehidupan pribadi, di mana orang-orang dapat melakukan apa saja yang dianggap sebagai kepentingannya asalkan diizinkan oleh agama. Bukti terbaik dalam ayat al-Quran menyatakan: *Nabi itu lebih dekat hubungannya dengan orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri....* (QS. al-Ahzab: 6) Ayat ini juga membenarkan pemerintahan fakih. Rasulullah saw, sebagaimana ditunjukkan ayat tersebut, memiliki klaim lebih besar terhadap kesetiaan umat daripada yang mereka (orang-orang mukmin) miliki atas dirinya masing-masing, sehingga Rasul saw lebih pantas memerintah atau melarang mereka melakukan sesuatu. Demikian pula dengan wali fakih, sesuai dalil-dalil tentang *wilayah al-faqih*, yang mempunyai kekuasaan dan tanggung jawab sama seperti Rasulullah saw dalam memimpin masyarakat Islam.

Penggunaan otoritas fakih seputar masalah-masalah yang diperintahkannya—mewajibkan atau mengharamkan—bersifat mengikat secara syariat dalam sebuah cara yang berbeda; sementara menyatakan tidak perlu adanya keterikatan natural dari perintah itu bersifat kondisional. Selanjutnya, perhatian penuh harus diarahkan pada

kemungkinan 'saling mengecualikan' (*tazahum*). Saling mengecualikan adalah kasus di mana tak mungkin bagi seseorang untuk secara bersamaan mematuhi dan melaksanakan dua kewajiban agama yang bertentangan; karena mematuhi yang satu berakibat tidak mematuhi yang lain. Di sini kewajiban yang lebih penting adalah memberikan prioritas atas yang lain, di mana haknya sendiri juga terbilang penting.

Mengetahui prioritas-prioritas seperti ini dalam kehidupan pribadi terletak pada [kecakapan] individu masing-masing; namun dalam konteks kehidupan masyarakat, pembuatan keputusan terhadap masalah-masalah seperti itu—yang mengikat semuanya—berada di tangan pemimpin masyarakat.

Di samping itu, sudah menjadi tugas fakih untuk mengimplementasikan cetak biru Islam di wilayah-wilayah yang berbeda dalam kehidupan sosial manusia yang, sekali lagi, membatasi otoritasnya.

Wilayah al-Faqih Absolut dan Pemerintahan Totaliter

Sekarang, semestinya sudah menjadi jelas bahwa terdapat pembatasan-pembatasan pada kekuasaan wali fakih, karena dalam menggunakan kekuasaan ia (fakih) harus memahami faktor-faktor yang patut dipertimbangkan, seperti ketepatan, mengutamakan mana yang lebih penting, dan prioritas pelaksanaan cetak biru Islam dalam ruang lingkup berbeda-beda. Dalam diskusi kita pada bagian pertama, kita telah melihat bahwa sudah merupakan ketentuan di mana fakih mengambil keuntungan dari kepakaran para ahli dalam bidang ilmu pengetahuan manusia yang berbeda-beda; sebagaimana ini menjadi syarat untuk menerapkan mekanisme yang sesuai dalam setiap bidang.

'*Wilayah al-faqih* mutlak', dengan demikian, adalah sebuah terminologi teknis hukum (*fiqhi*) yang mengacu pada ruang lingkup *wilayah* dan objeknya (*mawla 'alayhim*). Ini sama sekali bukan berarti bahwa tak ada pembatasan dan batas-batas dalam pelaksanaan kekuasaan dan wewenang wali fakih (tak ada fakih yang pernah memegang pandangan seperti itu, yang bahkan untuk imam maksum pun, ide tersebut tidak dapat diterima). Kita percaya bahwa, bahkan peraturan Tuhan pun harus sesuai dengan kriteria-kriteria tertentu (jika tidak, untuk apa kita menyebut Tuhan Mahabijaksana, Mahaadil, dan lain-

lain—*penerj.*). Karenanya, bagaimana mungkin ada fakih dengan sengaja memerintah setiap orang dan daerah tanpa dibatasi kriteria apa pun?

Sayang, kebodohan atau berpura-pura bodoh sekaitan dengan masalah ini menyebabkan sebagian orang mengidentifikasi '*wilayah* mutlak' sebagai 'pemerintahan totalitarian'. Dalam kekuasaan 'totalitarian', tak ada pembatasan kekuasaan pada pihak penguasa dan ia (si penguasa) tidak merasa wajib melaksanakan hukum-hukum dan kriteria apa pun. Seperti kita saksikan, dari sudut pandang orang-orang yang mengimani keadilan Tuhan, pandangan atau gagasan (totalitarian) ini merupakan sesuatu yang tidak dapat diterima, bahkan sekalipun diterapkan pada imam maksum dan Tuhan sendiri.

Konstitusi dan *Wilayah al-Faqih* yang Absolut

Sebagaimana kita lihat, dalil-dalil *wilayah al-faqih* membuktikan (adanya) *wilayah* mutlak pada fakih yang memenuhi kelengkapan persyaratan. Anggaplah sebuah pemerintahan dengan seorang fakih sebagai pemimpinnya, dibentuk dalam sebuah negara dan, di bawah bimbingan fakih tersebut, sebuah konstitusi dirumuskan, di mana batas-batas keterlibatan langsung fakih dikhususkan dan menyerahkan tanggung jawab daerah-daerah pemerintahan lain kepada negarawan lain yang memahami supremasi seorang wali fakih. Maka, sejumlah pertanyaan akan muncul. *Pertama*, dapatkah dikatakan bahwa sang fakih secara langsung terlibat di daerah-daerah yang berada di luar lingkup khusus dalam konstitusi? *Kedua*, dapatkah ia mengubah konstitusi itu sendiri? *Ketiga*, apakah status konstitusi ini dalam konteks *wilayah al-faqih* adalah skema pemerintahan, khususnya menurut dalil penunjukkan atau pengangkatan?[96]

Kita telah menunjukkan bahwa ketika fakih mengeluarkan perintah yang berhubungan dengan syariat dan apa yang diperlukan oleh keadaan (baca: situasi dan kondisi), maka, wajib bagi seluruh Muslim termasuk dirinya sendiri mematuhi perintah atau fatwa tersebut. Konstitusi sesungguhnya merupakan seperangkat hukum yang diundangkan (diberlakukan sebagai undang-undang) sesuai dengan ungkapan-ungkapan Ilahi untuk menghadapi tuntutan keadaan tertentu. Sehingga tak seorangpun yang terbebas dari hukum-hukum tersebut. Bahkan hakim (atau *marja'*—penerj.) sekali pun tidak diperkenankan untuk

melanggarnya.

Dengan demikian, konstitusi menjaga—dengan didukung kekuatan [aparatus], karena adanya tuntutan-tuntutan yang mendesak—sang fakih untuk bertindak dalam garis-garis ketentuannya. Tentu saja jika tuntutan-tuntutan ini mengubah keperluan akan hukum-hukum baru, sebagaimana dilihat dengan jelas oleh sang fakih atau para penasihat ahlinya, maka fakih dapat meminta konstitusi diganti atau dimodifikasi. Jawaban ini menjawab dua pertanyaan pertama di atas. Sedangkan pertanyaan ketiga, harus diperhatikan bahwa ketika sebuah pemerintahan Islam dibentuk dalam satu negara yang dipimpin fakih yang memenuhi kelengkapan persyaratan, akan selalu ada masyarakat yang—baik berdasar pertimbangan mandirinya atau sebagai hasil pandangan fakih lain—tidak menerima pemerintahan wali fakih atau tidak setuju terhadap lingkup (atau batas) kekuasaannya. Kelompok minoritas ini tidak melihat penyerahan semua atau sebagian kekuasaan ini sebagai pengikatan, melainkan menganggap semua warga negara dari negeri itu diikat oleh semacam 'traktat atau kesepakatan nasional'. Konstitusi, yang disahkan rakyat melalui referendum adalah sebuah contoh dari 'perjanjian nasional'.

Konsep Negara dan Teritorial dalam Islam

Dalam geografi politik kontemporer, dunia terbagi ke dalam beberapa negara dengan batas-batas yang dikenal secara konvensional dan internasional, dan dijalankan oleh pemerintahan masing-masing. Menurut kriteria tertentu, orang-orang yang tinggal di sebuah negara dianggap sebagai warga negaranya dan orang-orang yang hidup di luar disebut 'orang asing'. Beberapa hukum di suatu negara diterapkan kepada warga negara, dan sebagian hukum lain diberlakukan untuk orang asing yang tinggal, dan sebagian lagi diterapkan untuk keduanya.

Apakah Islam mengakui batas-batas geografi seperti ini? Dengan kata lain, bagaimanakah konsepsi Islam tentang dunia?

Jawaban untuk pertanyaan di atas ialah bahwa Islam menganggap dirinya sebagai agama bagi seluruh dunia sepanjang masa. Batas-batas negara yang mayoritas rakyatnya menerima keyakinan Ilahiah (baca: *syahadatain*) dianggap sebagai 'tempat tinggal atau wilayah Islam' (*darul Islam*) dan sisanya dianggap 'wilayah kafirin' (*darul kufar*). Karena itu,

satu-satunya perbatasan yang diakui dalam Islam adalah keimanan. Dan keimanan sebenarnya, dari sudut pandang Islam, adalah Islam itu sendiri: *Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam....* (QS. Ali 'Imran: 19).

Negara Islam, dengan demikian, adalah sebuah kesatuan yang utuh dan tidak berubah-ubah, di mana batas-batas yang disepakati bersama oleh masyarakat tersebut tidak berpengaruh pada keadaan aslinya (negara Islam) yang monolitik. Secara ideal, negara kesatuan ini harus diatur oleh seorang imam maksum. Dan pemerintahan dunia oleh Imam yang ditunggu (Mahdi) akan mewujudkan ideal ini. Di era kegaiban Imam Mahdi, jika keadaan mengizinkan dan dianggap layak bagi wilayah Muslimin untuk dikelola sebagai sebuah negara kesatuan, maka yang bertanggung jawab atas negara kesatuan ini adalah fakih yang memenuhi kelengkapan persyaratan. Tetapi, hal ini dapat dianggap layak bila setiap wilayah Muslim itu dikelola seorang fakih, terutama seorang yang asli berasal dari wilayah tersebut. Dengan demikian, sebagai sebuah prinsip dalam doktrin politik Islam, negara Islam merupakan kesatuan namun bergantung pada mekanisme politik yang sebaik mungkin (bijaksana). Kesatuan ini dapat dibagi ke dalam dan berjalan sebagai unit-unit lebih kecil seperti negara-negara atau provinsi-provinsi.

Wilayah dan *Marja'iyyah* (otoritas religius)

Kami telah menyebutkan bahwa Nabi suci Islam saw memiliki tiga kedudukan utama: (1) mengomunikasikan wahyu Allah Swt, menyampaikan ungkapan-ungkapan agama, dan membimbing umat manusia; (2) penengah (hakim/pembuat kesepakatan) dan mendamaikan pihak yang saling bermusuhan; (3) pemerintahan dan pengelolaan administrasi masyarakat Islam. Kita juga melihat bahwa semua kedudukan dan tanggung jawab ini diwariskan pada para fakih integritas selama masa kegaiban Imam Mahdi as.

Dalam pemikiran Syi'ah, *marja'iyyah* adalah sebuah kombinasi dari penerapan fatwa-fatwa atau perintah-perintah yang merupakan keputusan hukum (*ifta*) dengan *wilayah*. Sehingga dengannya, seorang *ayatullah uzhma* (pemegang otoritas agama, memiliki kelengkapan persyaratan yang dirujuk *muqallid*) akan membimbing masyarakat dalam hukum-hukum syariat terpenting dan menjadi pemimpin mereka dalam

masalah-masalah sosial tertentu.

Membedakan *ifta* dan *wilayah,* dan hanya mengambil yang pertama (*ifta*) sebagai tanggung jawab *marja'iyyah*, akan memunculkan sederet pertanyaan. *Pertama*, dapatkah dibenarkan memisahkan *marja'iyyah* dari ruang kepemimpinan sehingga seseorang menjadi otoritas yang dirujuk masyarakat (*marji'*) dalam hal hukum-hukum agama (fikih) sementara orang lain menjadi pemimpin masyarakat Islam? *Kedua*, anggaplah pemisahan ini mungkin dan dibolehkan; lantas apakah dibenarkan terjadinya dualisme dalam hal kepemimpinan dan ke-*marja'*-an, atau idealnya hanya ada satu pemimpin dan satu *marja'*? Apakah ada pihak yang menerima dualisme dan pihak lain tidak? *Ketiga*, anggaplah kepemimpinan dapat dipisahkan dari *marja'iyyah*; namun, apakah para *maraji'* (jamak dari *marja'*) itu masih dapat dirujuk keputusan hukum dan fatwa-fatwanya dalam semua masalah individual dan sosial?

Di sini kita harus membedakan antara fatwa *marja'* dan hukum (*hukm*; perintah, komando) pemimpin. Fatwa adalah sejenis keputusan hukum di mana seorang mujtahid menyimpulkan dari sumber-sumber agama dalam suatu upaya menemukan bagian terpenting perintah Ilahi berkaitan dengan suatu masalah yang (temuannya itu) kemudian diikuti para *muqallid* (pengikut). Dengan demikian, fatwa adalah kesimpulan dari uraian-uraian umum agama (*syar'i*) pada bidang masalah tertentu yang berasal dari sumber-sumber agama dengan menggunakan metode-metode yang dikenal dan diterima berupa interpretasi dan alasan dalam berijtihad.[97]

Namun, seorang pemimpin, berkenaan dengan bagian terpenting perintah-perintah Ilahi, cetak biru Islam, dan keadaan-keadaan yang mengikuti pada satu masalah tertentu, menentukan sebuah tugas pada semua, sekelompok, atau orang tertentu. Inilah yang disebut hukum (*hukm*). Dengan demikian, hukum menaruh perhatian baik pada perintah-perintah Ilahi yang fundamental serta nilai-nilai dan ideal-ideal Islam yang universal dan abadi, maupun pada tuntutan-tuntutan situasi tertentu. Oleh karena itu, keputusan ini tetap kuat sepanjang tuntutan-tuntutan ini tidak berubah.

Tentu saja, dalam hal perintah (*hukm*) pemimpin (wali fakih), syariat menempatkan fatwa-fatwa para fakih integritas ini sebagai sebentuk kewajiban dan legitimasi, dengan perbedaan bahwa fatwa seorang fakih

mengikat dirinya sendiri dan para pengikutnya (*muqallid*-nya), karena semuanya harus mematuhi perintah (*hukm*) pemimpin tersebut.[98]

Pemisahan *Marja'iyyah* dan Kepemimpinan

Sekarang, marilah kita menengok persoalan pertama. Kita melihat bahwa fakih yang memiliki integritas dan kelengkapan persyaratan memegang kendali kepemimpinan dalam masyarakat Islam. Namun *marja'iyyah* dalam arti mengeluarkan fatwa merupakan suatu permasalahan berbeda. Konsep *marja'iyyah* diperlukan sebagai syarat taklid (kepengikutan), di mana seorang *marja'* mempunyai sejumlah *muqallid* (pengikut).

Dalam bahasa Persia, kata *taqlid* mengandung arti negatif berupa kepengikutan membuta. Kata 'taklid (peniruan atau kepengikutan) adalah racun kehidupan manusia' menunjukkan adanya konotasi negatif terhadap makna taklid. Namun demikian, sebagai sebuah terminologi fikih, taklid berarti penyerahan urusan seorang awam kepada seorang ahli mengenai persoalan yang memerlukan keahlian khusus. Seperti telah diketahui, ini merupakan sesuatu yang sangat masuk akal dan telah diketahui umum. Selain argumentasi rasional ini, terdapat pula bukti-bukti tekstual tentang taklid, seperti dikemukakan ayat al-Quran: *Maka bertanyalah kepada orang yang memiliki pengetahuan, jika kamu tidak mengetahui* (QS. an-Nahl: 43).

Dengan demikian, alasan seorang fakih menjadi seorang *marja'* (sumber yang dijadikan rujukan) ialah keahlian khususnya dalam fikih dan kemampuannya menarik kesimpulan ungkapan-ungkapan Ilahiah dari sumber-sumber sahih agama (al-Quran dan hadis). Sedangkan yang mengizinkan kepemimpinan seorang fakih, selain keahlian khusus ini, ialah kemampuannya mengurus masyarakat Islam sesuai kriteria dan nilai-nilai Islam. Karena itu, mungkin saja terdapat dua orang fakih, yang satu dipandang dalam kapasitas *marja'iyyah*-nya karena pengetahuannya yang lebih dalam dan lebih luas dalam permasalahan fikih, sementara yang lain lebih dipandang dalam konteks kepemimpinan karena kapasitasnya yang lebih unggul dalam mengatur masyarakat.[99]

Keragaman dalam Kepemimpinan, Keragaman dalam *Marja'iyyah*

Persoalan kedua berkenaan dengan keragaman atau kesamaan dalam kepemimpinan dan *marja'iyyah*. Yang harus diperhatikan bahwa merujuk

pada seorang *marja'* berarti perujukan atas apa yang tidak diketahui dari hal yang seharusnya diketahui, dari seorang awam kepada seorang ahli, yang mungkin dilakukan dengan adanya sejumlah *marja'* dalam masyarakat. Namun demikian, sudah semestinya hanya ada satu pemimpin sebagai pemegang kendali kepemimpinan dan pemerintahan masyarakat Islam. Sebab yang diinginkan adalah hanya satu sumber pembuat keputusan (kemasyarakatan—*penerj.*) guna menghindari kesemrawutan dan gangguan. Hanya mempunyai satu pemimpin sangatlah penting dan mendasar dalam Islam sebagai 'tempat tinggal Islam', dengan mengingat kenyataan bahwa hal itu tak mungkin dibagi. Namun, terbuka kemungkinan pula bagi suatu masyarakat untuk memberlakukan kepemimpinan regional atau lainnya sesuai keadaan yang dibutuhkan, di mana para pemimpin tersebut dapat bekerja secara harmonis dalam rangka menghindari perpecahan di tubuh umat Islam. Sebaliknya, dalam menetapkan fatwa, tidak perlu semua *marja'* memberikan fatwa-fatwa sama tentang sebuah masalah; tapi merupakan kewajiban setiap fakih untuk memberikan fatwa sesuai pengetahuannya yang benar.

Maka, aturannya adalah memiliki seorang pemimpin dan sejumlah *marja'*, meskipun juga ada cara lain yang dapat dipraktikkan; yakni dengan hanya memiliki seorang pemimpin dan seorang *marja'*, atau bahkan seorang pemimpin yang sekaligus juga seorang *marja'*.

Batasan Mengikuti *Marja'* lain (bertaklid) selain Mengikuti Pemimpin

Persoalan ketiga ialah kemungkinan mengikuti (bertaklid kepada) *marja'* lain yang bukan pemimpin dalam semua urusan. Dalam hal ini, sekali lagi, kita harus menunjukkan bahwa sebelum mengeluarkan sebuah hukum (perintah, aturan) sehubungan dengan satu permasalahan, seorang pemimpin akan mempertimbangkannya sesuai syariat dan pedoman-pedoman Islam di samping tuntutan keadaan yang menuntut kreasi fatwanya sendiri sesuai masalah yang ada. Kita perlu juga menjelaskan bahwa semua itu merupakan batas kewajiban seseorang mengikuti perintah pemimpin. Apabila masyarakat boleh mengikuti (bertaklid kepada) pendapat *marja'* lain selain pemimpin dalam semua masalah individu dan sosial sementara mereka diharuskan mematuhi perintah (hukum-hukum) pemimpin, mereka niscaya akan

menghadapi kerepotan. Yaitu, di satu sisi, pemimpin memberikan perintah (hukum) berdasar atas fatwanya sendiri sehubungan dengan suatu masalah publik (baca: rakyat) tertentu tetapi sekaligus mengizinkan berlakunya fatwa yang berbeda. Tentu ia tak akan pernah memberikan perintah semacam ini. Apa yang terjadi dengan kewajiban masyarakat untuk mengikuti perintah-perintah pemimpin jika terjadi 'perbedaan' fatwa antara pemimpin dan *marja'* lain? Apakah mereka harus mengikuti perintah-perintah itu atau bertaklid kepada *marja'* lain?

Dalam masalah ini, memenuhi perintah-perintah pemimpin adalah wajib bagi setiap orang, bahkan bagi para fakih (fukaha). Artinya setiap individu masyarakat tidak bertaklid pada pandangan *marja'* lain dalam perkara-perkara kemasyarakatan selain kepada perintah pemimpin.

Kesimpulan

Kami berupaya memperjelas aspek-aspek paling penting dalam pemerintahan fakih. Permasalahan *wilayah al-faqih* adalah salah satu doktrin fundamental politik Islam yang dengan sendirinya merupakan bagian dari sistem politik Islam. Pembahasan lengkap terhadap permasalahan ini berada jauh di luar lingkup penelitian ringkas ini.

Catatan Akhir

[1] *Maqa'is al-Lughah*, vol. 6, hal. 141; *al-Qamus al-Muhit*, hal. 1732; *al- Misbah al-Munir*, vol. 2, hal. 396; *ash-Shahah*, vol. 6, hal. 2528; *Tajul 'Arus*, vol. 10, hal. 398.

[2] Beberapa peneliti membuang makna 'persahabatan' dan 'pendukung' untuk kata *wilayah*. Mereka hanya mengambilnya untuk makna 'kekuasaan tertinggi'. Lihat, Muntaziri, *Dirasah fi Wilayah al Faqih wa Faqih al-Daulaf al-Islamiyah*, vol. 1, hal. 55.

[3] *Al-Qamus al-Munir*, hal. 1732; *Tajul 'Arus*, vol. 1, hal. 398; *al-Misbah al-Munir*, vol. 2, hal. 396.

[4] Muhammad Mu'in, *Farhang_e Farsi*, vol. 4, hal. 5054 dan 5058.

[5] Mahdi Ha'iri Yazdi, *Hikmat va Hukumat*, hal. 76 dan 177.

[6] Ibid., hal. 177.

[7] Subhi Shalih, *Nahj al-Balâghah*, khutbah ke-40, hal. 82.

[8] Ha'iri Yazdi, op. cit., hal. 178.

[9] Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, jil. 2, hal. 354 (*Kitabul Ashr*, "*Abwab Ahwal al-Muluk wa al-Ulama*", hadis ke-69). Tentu saja, dalam interpretasi Imam Khomeini, hadis-hadis ini merujuk pada Imam-imam maksum atau fakih.

[10] Perlu dicatat bahwa terdapat dua interpretasi terhadap hadis-hadis seperti ini. Pertama, seseorang yang mengatur dan mempunyai penguasaan dan kekuasaan tertinggi (sultan atau kesultanan), sebagai bayangan Tuhan yang diwajibkan kepada setiap orang untuk mematuhinya. Menurut interpretasi ini, karakteristik-karakteristik penguasa dan perilakunya sebagai yang berkuasa tidak memberikan celah lain di mana mematuhinya adalah wajib. Tak diragukan lagi, interpretasi ini secara sempurna menempatkan kehendak para penguasa dan raja-raja di atas segalanya dan membenarkan *status quo*. Kedua, seseorang yang tampil menjadi sultan (sultan dan kesultanan mempunyai akar kata yang sama) dan bertanggung jawab terhadap pengelolaan masyarakat harus menjadi representasi (bayangan) Tuhan. Artinya, karakter dan perilakunya dalam mengelola kekuasaan harus dapat dipisahkan dari Tuhan dan hukum Tuhan. Dalam interpretasi ini, hanya orang yang memiliki sifat-sifat kepenguasaan yang sesuai dengan Islam dan mencapai kekuasaan dalam batas tindakan hukum tertentu saja yang wajib dipatuhi. Dalil *wilayah al-faqih* menempatkan kualifikasi penuh dari seorang fakih untuk memenuhi syarat-syarat ini.

[11] Syeikh Mufid, *al-Muqna'i*, hal. 81.

[12] Kita akan membicarakan beberapa pertanyaan yang muncul tentang wilayah, sehubungan dengan kepemimpinan politik dari para imam maksum as.

[13] Syeikh Mufid, al-Muqna'i, hal. 810.

[14] *Ibid.*

[15] Salah implikasi dari pernyataan ini memungkinkan deklarasi tentang batasan jihad oleh fakih. Sebuah persoalan yang berada di luar lingkup pembicaraan kita meskipun nanti kami akan memberikan sedikit komentar seputar masalah ini.

[16] Syeikh Mufid, *op. cit.*, hal. 811.

[17] Syeikh Hurr 'Amili, *Wasa'il asy-Syi'ah*, jil. 5, hal. 95-96 (Kitab ash-Shalah, "Abwab Shalatul 'Id", bab 2, hadis ke-1).

[18] *Ibid.*, hal. 12-13 (Kitab ash-Shalah, *op. cit.*, bab 5).

[19] *Ibid.*, jil. 11, hal. 32-35 (Kitab al-Jihad, "Abwab Jihad al-'Adu", bab 12).

[20] Syeikh Mufid, *op. cit.*, hal. 279.

[21] Tentu saja, salah satu syarat seorang pemimpin seperti ini adalah keadilan.

[22] Pertanyaan-pertanyaan yang mengikuti kemudian telah dikumpulkan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh teman saya, Muhsin Qumi.

[23] Zainuddin bin 'Ali Amili, *Masalik al-Afham*, jil. 1, hal. 53.

[24] Muhaqqiq Karaki, *Wasa'il al-Muhaqqiq ats-Tsani*, "Risalah ash-Shalah al-Juma'", jil. 1, hal. 142.

[25] Kita melihat satu contoh dari hal ini dalam pernyataan-pernyataan yang dibuat Sayid Murtadha dan Syeikh Thusi.

[26] Muqaddas Ardabili, *Majma' al-Fa'idha wal Burhan*.

[27] Hajj Aqa Riza Hamidani, *Misbah al-Faqih*, '*Kitab al-Khums*', hal. 160.

[28] *Ijma'* adalah 'kesepakatan ulama dalam sebuah masalah yang menyatakan keberadaan sebuah bukti sahih sebagai pantulan dari pandangan para imam maksum as'.

[29] Kami akan menjelaskan pentingnya hadis ini kemudian.

[30] Husayni Amili, *Miftah al-Karamah*,'*Kitab al-Qadha*', jil. 10, hal. 21.

[31] Ahmad Naraqi, *Awai'd al-Ayyam*, hal. 187-188.

[32] 'Konsensus atau permufakatan yang diperoleh' adalah suara bulat dari pendapat-pendapat ulama tentang suatu masalah yang disimpulkan oleh fakih itu sendiri dengan merujuk pada fatwa-fatwa dan pekerjaan-pekerjaan mereka. Konsensus atau permufakatan ini bertentangan dengan 'permufakatan yang dihantarkan' di mana ini merupakan suara bulat dari pandangan-pandangan yang hanya dilaporkan oleh satu atau sedikit ulama.

[33] Bukti 'non-tekstual', berbeda dengan 'bukti tekstual', adalah satu bukti yang tidak tercatat secara tekstual. Konsensus atau permufakatan dan praktik Nabi Muhammad saw dan para imam maksum adalah bukti-bukti non-tekstual sementara al-Quran dan hadis-hadis adalah bukti-bukti tekstual.

[34] Mir Fattah Maraghi, *Anawin*, hal. 354.

[35] Muhammad Hassan Najafi, *Jawahir al-Ahkam*, jil. 16, hal. 178.

[36] Syeikh Hurr Amili, *Wasa'il asy-Syi'ah*, jil. 18, hal. 101 ('*Kitab al-Qadha*', "*Abwab Sifah al-Qadhi*", bab 11-19).

[37] *Jawahir al-Ahkam*, jil. 15, hal. 421-422.

[38] *Ibid.*, jil. 21, hal. 395-397.

[39] Hurr 'Amili, *op. cit.*, jil. 18, hal. 101.

[40] *Jawahir al-Ahkam*, jil. 40, hal. 18.

[41] Syeikh Murtadha Anshari, *al-Makasib*, hal. 155

[42] Hajj Aqa Riza Hamidani, *op. cit*, '*Kitab al-Khums*', hal. 160-161.

[43] '*Istifaza*' berarti berlimpah-ruah; seorang '*mustafiz*' melebih-lebihkan hadis atau *ijma'* sebagai satu hal yang sering dikutip dan dilaporkan.

[44] Bahrul 'Ulum, *Balqat al-Faqih*, jil. 3, hal. 221, 232, dan 234.

[45] Al-Badr az-Zahir diajarkan oleh Ayatullah Burujerdi, hal. 52.

[46] Tulisan dan tanda riwayat-riwayat dari Imam Zaman (semoga Allah mempercepat kemunculannya) diberikan kepada para pembawa hadis-hadis melalui wakil-wakil khusus semasa kegaiban kecil (*al-ghaib as-sughra*) yang disebut *tuqi'*.

[47] Murtadha Ha'iri, *Shalat al-Juma'*, hal. 144.

[48] Imam Khomeini, *Kitab al-Bay'*, jil. 2, hal. 488-489.

[49] *Jawahir al-Ahkam*, jil. 15, hal. 422, dan jil. 21, hal. 394.

[50] Seperti pernyataan-pernyataan Syeikh Mufid yang sekalipun demikian ringkasan-ringkasan itu secara jelas menunjukkan penerimaan terhadap *wilayah al-faqih* oleh fakih besar itu.

[51] *Hasyiya_ye Muhaqqiq al-Karaki bar Qawa'id*, MS, hal. 36.

[52] *Rasa'il al-Muhaqqiq al-Karaki*, jil. 1, hal. 270.

[53] Imam Khomeini, *Wilayah al-Faqih*, hal. 172-173.

[54] Lihat Jawadi Amuli, *Wilayat_e Faqih* (Rahbari dar Eslam), hal. 29.

[55] Imamah di sini bermakna 'pemerintahan dan kepemimpinan atas umat Islam'. Arti lain dari imamah yang diterapkan pada imam maksum adalah kepemilikan pengetahuan Ilahiah yang sama statusnya dengan kenabian. Sebagian orang secara keliru menggunakan imamah hanya dengan pengertian kedua. Lihat, Mahdi Ha'iri Yazdi, *Hikmat va Hukumat*, hal. 171.

[56] Pendirian ini secara tajam bertolak belakang dengan pandangan tak beralasan yang dipegang sebagian orang yang menganggap rahmat Tuhan sebagai satu-satunya bukti rasional dalam hal ini dan, kritik-kritik yang dikemukakan tanpa sadar, seperti kritik Fakhrurrazi, merata di sepanjang abad ini, dianggap menjadi kritiknya yang pertama. Lihat, *Hikmat va Hukumat*, hal. 173-176.

[57] Saya telah mendiskusikan masalah ini secara detil dalam volume kedua dari *Fondasi Teologis Ijtihad* (bahasa Persia).

[58] *Ibid.*

[59] Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, jil. 1, hal 37-73.

[60] Sayid Kadzim al-Ha'iri, *Wilayah al-Amr fi 'Ashr al-Ghaibah*, hal. 153, dan Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, jil. 1, hal. 37-40.

[61] Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, jil. 37, hal. 108, dan Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, jil. 1, hal. 41.

[62] Sayid Kadzim al-Ha'iri, *op. cit.*, hal. 153.

[63] Suyuti, *ad-Durr al-Mantsur*; juga, Bahrani, *Tafsir al-Burhan*, jil. 1, hal. 479.

[64] Syeikh Kulayni, *Ushul al-Kafi*, jil. 1, hal. 228 (*Kitab al-Hujjah*, "*Abwab Ma Nass-Allah wa Rasuluhu 'ala al-'A'imah*", hadis ke-3).

[65] Saya telah meneliti cara-cara ini secara detil dalam buku saya, *Al-Hukm al-Islami fi 'Ashr al-Ghaibah.*

[66] Shaduq, *Man la Yahdhuruhu al-Faqih*, jil. 4, hal. 420 (bab "*an-Nawadir*", hadis ke-5919); Kitab *al-Amali*, hal. 109 (Majlisi, *op. cit.*, hal. 34, hadis ke-4); *'Uyun al-Akhbar ar-Rizal*, jil. 2, hal. 37, hadis ke-94; *Ma'ani al-Akhbar*, jil. 2, hal. 374, bab 423; Hurr Amili, *Wasa'il asy-Syi'ah*, jil. 18, hal. 65-66 (*Kitab al-Qadha*, "*Abwab Sifah al-Qadhi*", bab 8, hadis ke-10, 11, 48, 53); Majlisi, *Bihâr-Anwâr*, jil. 20, hal. 25 (*Kitab al-I'lm*, bab 8, hadis ke-83); Hindi, *Kanz al-'Ummal*, jil. 10, hal. 229

(*Kitab al-I'lm min Qism al-Aqwal*, bab 3, hadis ke-29209).

[67] Imam Khomeini, *Kitab al-Bay'*, jil. 2, hal. 468; Sayid Kadzim Ha'iri, *Asas al-Hukumat al-Islamiya*, hal. 150; Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, jil. 1, hal. 463.

[68] *Hikmat va Hukumat*, hal. 186-187.

[69] Shaduq, *Kamal ad-Din (Ikmal ad-Din)*, jil. . 2, hal. 483, bab 45, "*At-Tuqi'at: at-Tuqi' ar-Rabi*"

[70] Syeikh Thusi, *al-Ghaibah*, hal. 177.

[71] Lihat Syeikh Hurr 'Amili, *Wasa'il asy-Syi'ah*, jil. 18, hal. 101 (*Kitab al-Qadha*, "*Abwab Sifah al-Qadhi*", bab 11, hadis ke-9).

[72] Tustari, *Qamus ar-Rijal*, jil. 1, hal. 786.

[73] Saya telah mendiskusikan ini sebagai satu dari metode-metode umum tentang pembuktian dalam *Tahrir al-Maqal fi Kulliyat al-I'lm ar-Rijal*, hal. 109-111.

[74] Sayid Kadzim Ha'iri, *Wilayah al-Amr fi 'Ashr al-Ghaibah*, hal. 122-125.

[75] *Hikmat va Hukumat*, hal. 207-214.

[76] Tentu saja, sejumlah fakih masa kini telah menerima dalil-dalil, seperti 'pemilihan fakih oleh rakyat sebagai wali', 'pengawasan masalah-masalah pemerintahan oleh fakih', dan '*wilayah* seseorang yang bukan seorang fakih tapi ditunjuk oleh fakih'.

[77] Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, jil. 1, hal. 405-409.

[78] *Ibid.*, 409-415.

[79] Jawadi Amuli, *Wilayat_e Faqih*, hal. 186. *Fardh al-Kifayah* 'kewajiban umum' ialah sesuatu yang diwajibkan bagi sekelompok orang hingga (kewajiban) itu dipenuhi oleh seorang atau beberapa dari mereka.

[80] *Ibid.*, hal. 187.

[81] Karena itu, wakil-wakil yang ahli dalam membuat undang-undang di Republik Islam Iran, menerima 'dalil penunjukkan', mengesahkan pemilihan umum. Tentu saja, mereka lebih memilih pemilihan tidak langsung ketimbang pemilihan langsung karena ini lebih baik dalam menyerap semangat 'dalil penunjukkan'.

[82] Sebagaimana para fakih besar Syi'ah (ayatullah uzhma) selalu menjadi *marja' taklid* (sumber rujukan) masyarakat dulu dan sekarang.

[83] Sebagian orang secara keliru mengatakan bahwa gagasan pemilihan dalam konstitusi Republik Islam Iran adalah bukti diakuinya 'teori pemilihan'.

[84] Sebagian orang berusaha membuktikan 'dalil penunjukkan' dan membatasi peran rakyat pada modernisasi pemerintahan dengan berlindung pada mazhab filsafat politik tertentu seperti 'teori kewajiban' Thomas Hobbes. Pandangan-pandangan semacam ini tidak cocok untuk kecenderungan debat-debat Islam, khususnya gagasan pemerintahan fakih.

[85] *Hikmat va Hukumat*, hal. 64-65.

[86] *Ibid.*, hal. 171-172.

[87] *Ibid.*, hal. 100-107.

[88] Ini dinyatakan dalam sebuah hadis yang dilaporkan sebagai, "Siapa saja bercocok tanam di sebidang tanah (maka) ia pemiliknya." Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, jil. 76, hal. 111, hadis ke-10.

[89] *Hikmat va Hukumat*, hal. 113.

[90] *Ibid.*, hal. 120.

[91] Jawadi Amuli, *Wilayat_e Faqih*, hal. 110-112.

[92] *Ibid.*, hal. 121-122; Sayid Kadzim Ha'iri, *Asas al-Hukumat al-Islamiya*, hal. 247.

[93] Muntaziri, *Wilayah al-Faqih*, hal. 289-300.

[94] Kulayni, *al-Kafi*, jil. 1, hal. 407 (*Kitab al-Hujjah*, bab "*MaYajib min Haqq al-Imam 'ala ar-Ra'yah*", hadis ke-8).

[95] Hikmat va Hukumat, hal. 216.

[96] Pertanyaan-pertanyaan ini secara aktual muncul sehingga masalah konstitusi dalam Republik Islam Iran lebih merupakan hasil debat-debat yang luas.

[97] Imam Khomeini menyebut metode-metode ini sebagai '*ijtihad_e Jawahiri*'('ijtihad seperti dipraktikkan dalam *Jawahir*') atau 'fikih tradisional'.

[98] Dengan demikian, adakalanya ungkapan-ungkapan agama dibagi dalam dua kategori: (1) perintah-perintah Ilahi; (2) perintah-perintah *wila'i* (yang berhubungan dengan atau menjadi bagian dari *wilayah*). Kategori pertama merujuk pada ihwal yang permanen atau tetap, bagian terpenting dari perintah-perintah (fatwa-fatwa). Sementara kategori yang terakhir disebutkan merujuk pada perintah-perintah (*hukm*) pemimpin.

[99] Hal ini disebut dengan 'persyaratan *a'lamiyah*' (*a'lamiyah* berarti 'yang lebih tinggi ilmunya'). Merujuk pada peristilahan 'yang lebih tinggi ilmunya' itu, marja' wajib diikuti apabila: (1) fatwa-fatwa dari yang *'a'lam* (yang lebih tinggi ilmunya) dan tidak *'a'lam* berbeda; (2) terdapat perbedaan besar dalam masalah pengetahuan antara marja' *'a'lam* dan marja' lain sehingga, menurut pendapat ahli, fatwa-fatwa marja' yang disebut belakangan (yang tidak *'a'lam*), meskipun nilainya lebih tinggi dibandingkan pendapat orang awam, namun bernilai kurang dibandingkan dengan pendapat marja' yang disebutkan sebelumnya (yang *'a'lam*).

DAFTAR PUSTAKA

Kitab suci al-Quran
Nahj al-Balâghah
Bahrani, Sayid Hasyim Husayni, *Tafsir al-Burhan*, Qum, 1375/1955.
Firuz Abadi, *al-Qams al-Muhit*, Beirut, 1407/1987.
Hindi, 'Alauddin, 'Ali Muttaqi bin Hisyamuddin, *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-A'fal*, Beirut, 1405/1985.
Hurr, 'Amili, *Wasa'il asy-Syi'ah*, Teheran, 1401/1981.
Husayni 'Amili, Sayid Muhammad Jawad, *Miftah al-Karamah fi Syarh Qawaid al-'Allamah*, Qum, tanpa tahun.
Juhari, Isma'il bin Hamad, *ash-Shahah Taj al-Lughah wa ash-Shahah al-'Arabiyyah*, tanpa penerbit.
Karaki, 'Ali bin Husayn, *Rasa'il al-Muhaqqiq ats-Tsani*, tanpa penerbit, 1407/1987.
.... *Hasyiyi_ye, Muhaqqiq_e Karaki bar Qawa'id*, MS.
Kulayni, Muhammad bin Ya'qub, *al-Kafi*, Beirut, 1401/1981.
Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut, 1403/1983.
Mufid, Abu 'Abdillah Muhammad bin Muhammad, *al-Muqna'i*, Qum, 1410/1989.
Qayumi, *al-Misbah al-Munir*, tanpa penerbit, 1347/1928.
Suyuti, *ad-Durr al-Mantsur*, Kairo, 1314/1896.
Thusi, Syeikh Muhammad bin Muhammad, *al-Ghaibah*, tanpa penerbit dan tahun.
Tusturi, Muhammad Taqqi, *Qamus ar-Rijal*, Qum, 1410/1989.
Zubaidi, Murtadha, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qams*, Beirut, tanpa tahun.
Anshari, Syeikh A'zam Murtadha, *al-Makasib*, Tabriz, 1375/1955.
Ardabili, Maula Ahmad Muqaddas, *Majma' al-Fa'idha wa al-Burhân fi Syarh Irsyad al-'Azhan*, Qum, 1406/1986.
Bahrul 'Ulum, Sayid Muhammad, *Balqat al-Faqih*, Teheran, 1402/1982.
Hadwi Tehrani, Mahdi, *Tahrir al-Maqal fi Kulliyat 'Ilm ar-Rijal*, Teheran, 1992.
Ha'iri Yazdi, Mahdi, *Hikmat va Hukumat*, tanpa penerbit, 1995.
Ha'iri, Sayid Kazim, *Wilayah al-Amr fi 'Asr al-Ghaibah*, Qum, 1414/1993.

Ha'iri, Syeikh Murtadha, *Shalah al-Juma'*, tanpa penerbit dan tahun.

Hamidani, Hajj Aqa Riza, *Misbah al-Faqih*, tanpa penerbit dan tahun.

Ibnu Faris, Abul Husayn Ahmad, *Mu'jam Maqa'is al-Lughah*, Qum, tanpa tahun.

Imam Khomeini, *Kitab al-Bay'*, Qum, tanpa tahun.

Jawadi Amuli, 'Abdullah, *Wilayat_e Faqih (Rahbari dar Eslam)*, Teheran, 1407/1987.

Maraghi, Mir Fattah, *al-'Anawin*, tanpa penerbit dan tahun.

Mu'in, Muhammad, *Farhang_e Farsi*, Teheran, 1360/1941.

Muntaziri, Husayn 'Ali, *Dirasah fi Wilayah al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah*, Qum, 1408/1987.

Najafi, Muhammad Hassan, *Jawahir al-Ahkam fi Syarh Syarayi' al-Islam*, Beirut, 1981.

Naraqi, Mawla Ahmad, *'Awa'id al-Ayyam*, Qum, 1408/1987.

Nuri, Mirza Husayn, *Mustadrak al-Wasa'il*, Qum, tanpa tahun.

Shadr, Sayid Muhammad Baqir, *Iqtisaduna*, Beirut, 1402/1982.

Shaduq, Muhammad bin 'Ali bin Husayn, *Man la Yahdhuruhu al-Faqih*, Teheran.

.........................., *Al-Amali*, tanpa penerbit dan tahun.

.........................., *Ma'ani al-Akhbar*, Beirut, 1399/1979.

.........................., *Kamal ad-Din wa Tamam al-Ni'mah*, tanpa penerbit dan tahun.

.........................., *'Uyun al-Akhbar ar-Rizal*, tanpa penerbit dan tahun.

Zaynuddin, Jabal 'Amili (Syahid Tsani), *Masalik al-Afham fi Syarh Syarayi' al-Islam*, Qum, tanpa tahun.